entre escila y caribdis

augusto salazar bondy

entre escila y caribdis

augusto salazar bondy

REFLEXIONES SOBRE LA VIDA PERUANA
HACIA EL SOCIALISMO PERUANO

TESTIMONIOS

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

© Instituto Nacional de Cultura
Ancash 390 — Lima Perú.

Diseño y diagramación José Bracamonte

DIRECTORA GENERAL DEL
INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA
MARTHA HILDEBRANDT
DIRECTOR DE LA EDITORIAL DEL INC
ANTONIO CILLONIZ

Para Anne, Laín, Ina María y Belisa

Reúno
inédito
de las
en los
cen a
poráne
hay ta
foque
crít a
anális
dencia
catego
estas
act uc
tinoam

La déc
la vida
corrien
gue il
gim n
pitalis
Gobier
umbra

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Reúno en el presente volumen un conjunto de ensayos, inéditos o ya publicados, que tienen en común, aparte de las coordenadas cronológicas —todos fueron escritos en los últimos doce años—, un punto de referencia central: el Perú y los peruanos en el mundo contemporáneo. No será difícil para quien los lea, advertir que hay también en sus páginas una unidad esencial de enfoque y una marcada convergencia de las conclusiones críticas y de las opciones vitales que subyacen en el análisis. Cambio estructural, subdesarrollo, dependencia, dominación, alienación y Tercer Mundo son las categorías hermenéuticas que operan como matriz de estas páginas y también los estímulos teóricos de una actitud comprometida con el destino del Perú y de Latinoamérica.

La década que concluye en 1970 ha sido decisiva para la vida peruana: ha presenciado la aparición de nuevas corrientes de ideas sociales y políticas, la insurgencia guerrillera, la cancelación de las ilusiones sobre el régimen formal demo-liberal importado de los países capitalistas y el proceso revolucionario impulsado por el Gobierno de la Fuerza Armada. 1968 representa un umbral político y social. La recuperación del petróleo

y la reforma agraria primero, luego la reforma de la empresa, la reforma de la educación y la ley de telecomunicaciones, hasta llegar, en los días que corren, al proyecto de ley de propiedad social, ponen al país en un hondo proceso de transformación, proceso revolucionario que se ha gestado en la agitada historia de este siglo.

Las páginas que siguen han sido sensibles a las necesidades y las esperanzas de los peruanos de hoy y a sus ideales. Reflejan además una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta. Las nutre la conciencia de los peligros de alienación que confronta un país débil y pequeño, expuesto a navegar en la historia entre los Escila y los Caribdis de la dominación y el abatimiento. Quieren ser un testimonio de época en un mundo en hondo proceso de revisión de valores y de postulación de nuevos fines.

Como en la primera edición, en los ensayos incluidos en el presente volumen, publicados e inéditos, se ha mantenido, con ligeras modificaciones de forma, el texto original. En esta segunda edición he agregado ensayos dedicados a temas afines con los del resto del libro y he excluido todos los concernientes a la problemática universitaria y de la educación en general, que serán recogidos en otro volumen. De este modo, el libro ha ganado en unidad y ha adquirido un carácter básicamente filosófico-político.

La primera edición se publicó dentro de una serie de la Casa de la Cultura del Perú, por gentil invitación del entonces Director Dr. Antonio Cornejo Polar. Esta segunda aparece bajo los auspicios del Instituto Nacional

de Cultura, cuya Directora General, Dra. Martha Hildebrandt, me ha pedido incluirlo en la nueva serie de ensayos de la Editorial del INC.

Agradezco a la señora Juana Rodríguez y a las señoritas Serafina Castro y Gloria Castillo por su desinteresada ayuda en la copia mecanográfica de los originales.

A. S. B.

Lima, mayo de 1973.

REFLEXIONES SOBRE LA VIDA PERUANA

IMAGEN DEL PERU DE HOY*

Hay épocas de estabilidad, épocas de fermentación y épocas de decisión realizadora. Hablar de un país **hic et nunc** es hablar en el tono y con la resonancia de una de estas épocas, con el lenguaje y las valoraciones que ella impone a nuestra perspectiva personal y social.

Del Perú actual se ha hablado con la conciencia de la estabilidad. En 1907, Francisco García Calderón escribe en francés un libro notable: **El Perú contemporáneo**. En la imagen que del país y su evolución ofrece allí se refleja la atmósfera de la "belle époque" europea, la convicción de una paz y un orden mundial definitivamente asegurados, la esperanza de un proceso civilizador que habría de cumplirse en todas las regiones del globo, según patrones generales; todas las convicciones, en fin, que autorizaban la expansión y estabilización de un orden capitalista internacional. Instalado en ese mundo, el Perú, luego de la conmoción de la guerra del Pacífico, había iniciado una época de ordenación institucional, con una sucesión pacífica de gobiernos civiles, con minorías ilustradas que habrían de

* Ensayo escrito en 1961 y publicado originalmente en **Cuadernos americanos**, vol. CXX, No. 1, México ene.-feb. 1962.

difundir normas y hábitos de civilización y promoverían la prosperidad y el bienestar de todos. Por cierto que la evolución anterior no habría sido nada feliz; quedaban además grandes problemas por resolver y muchos factores de "tradición" y de "raza" que conspiraban contra ese nuevo orden esperado. Pero el balance final era tranquilizador y promisorio. La decisión de esforzarse en el trabajo, la educación ilustradora, el ejemplo de los pueblos enérgicos y jóvenes como el norteamericano y el gobierno de una oligarquía esclarecida, abrirían las puertas del porvenir. Era éste, como otros de la época, un testimonio de la conciencia de la estabilidad histórica, vivida desde una perspectiva social en la cual el orden establecido podía significar la paz y la prosperidad y no un callejón sin salida de la historia.

García Calderón cultiva un optimismo realista; su visión no enmascara los hechos; su objetividad es justamente su manera de estar en la historia, el optimismo de la capa emprendedora de su clase que está convencida de la superioridad de las formas de vida social fundadas en el desarrollo capitalista y quiere aplicar en el Perú patrones análogos de desarrollo económico e institucional. En la perspectiva en que está situado, no advierte que su examen y su práctica siguen la línea de acción de fuerzas que a la larga se opondrán a las exigencias profundas de la vida peruana. Para él, los acontecimientos han tomado su curso natural en el mundo moderno y sólo se requiere evitar los exclusivismos y prevenir los excesos para lograr la normalización de la vida peruana. De allí que busque armonizar y no destruir, se declare contra las soluciones absolutas y confíe en las evoluciones lentas y seguras. Las soluciones armónicas y graduales son, al fin y al cabo, la receta para un mundo en que el arreglo esencial parece haber-

se logrado y sólo resta afirmarlo y expandirlo; son la tónica de un mundo estable.

7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, de José Carlos Mariátegui, es también un testimonio de época. Publicado en 1928, traduce la sensibilidad y la actitud de una etapa de fermentación en el Perú y en el mundo. Entre García Calderón y Mariátegui se interponen no sólo dos formaciones intelectuales y dos puntos de vista sociales, sino también hechos que han influido decisivamente en el proceso de la vida de la política contemporáneas: la Primera Gran Guerra y el fin de las ilusiones de la paz perpetua, la Revolución Rusa, los primeros síntomas de la quiebra del edificio social capitalista y la crisis consecuente de la conciencia burguesa, la Revolución Mexicana y, en el Perú, la frustración del constitucionalismo por la larga dictadura de Leguía, la expansión del capitalismo extranjero, el malestar obrero y las primeras grandes huelgas.

Entonado por la esperanza que representaba el primer experimento socialista en gran escala que estaba realizándose en Rusia, Mariátegui analiza el problema peruano con el instrumental crítico del marxismo y descubre en la organización de nuestra economía las causas profundas de la crisis de la historia y la sociedad peruanas. Abandonando las perspectivas usuales en la sociología anterior, descarta los criterios de tradición, raza, psicología, educación o gobierno, como determinantes de un juicio cierto sobre el problema nacional. La única perspectiva válida es la de la gran masa campesina y urbana, con sus necesidades, sus exigencias y sus reivindicaciones, porque ella revela el verdadero fondo del problema. Hay en el Perú un sistema opresivo, una ordenación básica colonial y feudal que, sostenida por la explotación de la gran mayoría de la po-

blación, impide el progreso efectivo del país. Mariátegui plantea la cuestión de las estructuras sociales y económicas como la cuestión central que hay que resolver para poder edificar la prosperidad común.

Esta cuestión está en la orden del día por obra de los grandes movimientos populares que han comenzado a producirse en Europa. En el Perú, piensa Mariátegui, un proceso similar se anuncia y debe ser estimulado y guiado hacia su meta aprovechando la experiencia mundial. Y la tarea primera es organizar a la masa obrera que, de acuerdo con la fórmula marxista, está llamada a establecer el orden nuevo. La negación del orden viejo se complementa de este modo con las soluciones positivas del socialismo y con la conciencia esperanzada de un nuevo mundo abierto al espíritu revolucionario.

Es el **alma matinal**, que Mariátegui oponía al **alma crepuscular** de la decadencia burguesa, la que predomina en su visión del Perú, visión de un país en el cual un gran proceso ha comenzado a fermentar. Es la misma tónica esperanzada del socialismo de la postguerra, que reflejan a su modo libros coetáneos como **Tempestad en los Andes**, de Luis E. Valcárcel, o **Perú: problema y posibilidad**, de Jorge Basadre, y que animó también al indigenismo en literatura y arte, impulsó el movimiento de la reforma universitaria y movilizó a las masas de entonces en el Apra.

Desde la época de Mariátegui hasta nuestros días han ocurrido otros hechos trascendentales en la historia mundial y americana: la Segunda Gran Guerra, la bomba atómica y los progresos espectaculares de la ciencia y la técnica nucleares y la astronáutica; el fenómeno nazi, el régimen staliniano, la normalización de la sociedad soviética y su expansión económica, la ampliación del mundo comunista en Europa y Asia, con la

transformación espectacular de la China, las vías nacionales y autónomas del socialismo, la rebelión húngara; la ONU, la "guerra fría", el fin del colonialismo en Africa y Asia, la hegemonía del imperialismo norteamericano en América Latina y la Revolución Cubana. Son éstos algunos de los hechos que han cambiado la fisonomía de nuestra época y que debemos considerar en todo intento de comprensión del Perú actual, pues constituyen el trasfondo de nuestra historia.

Coordinados con tales hechos debemos considerar otros de carácter propiamente interno. El proceso de la política peruana después de 1930 es uno muy importante. Este proceso ha estado marcado por repetidos intentos fallidos de restablecer el orden de las instituciones democrático-liberales, y paralelamente, por la persistencia de los gobiernos dictatoriales. Por otra parte, puede decirse que los movimientos de masas que en los años veinte señalaron el comienzo de una nueva etapa política, no han logrado alcanzar sus metas principales. El descontento popular ha ido por cierto creciendo en razón directa de la represión y del empeoramiento de las condiciones de vida, pero como acción sistemática, canalizada en los partidos que surgieron en ese entonces —el aprista y el comunista— y que se proponían objetivos revolucionarios de largo alcance, sus logros han quedado muy por debajo de las expectativas más realistas.

Este fracaso de los experimentos democráticos y de la acción organizada de la masa, así como la consolidación de los regímenes de fuerza surgidos de pronunciamientos militares y destinados a refrenar toda transformación revolucionaria, no son, sin embargo, hechos aislados. En el Perú, como en otros países semejantes, son efecto y momento complementario de un cuadro

más vasto a la vez interno y externo. Como es sabido, una de las grandes aportaciones de la reflexión sociológica y política de los últimos tiempos —que cuenta también como rasgo muy importante de la conciencia de una nueva época— es la focalización de los problemas de los llamados países subdesarrollados, o del Tercer Mundo, como problemas **sui generis**. En los años que han seguido a la última guerra se ha acumulado, en efecto, una impresionante documentación sociológica sobre estos países y se ha llegado a configurar, gracias al examen comparativo y al análisis estructural, el concepto de un nuevo tipo de realidad histórica. Y este trabajo crítico ha venido a dar al pensamiento y a la praxis revolucionarios, que antes trabajaban con ideas generales y aplicaban categorías formuladas para los países industriales, un vigoroso sentido de la historia concreta. El punto de vista político que se nutre de las exigencias de las grandes masas trabajadoras cuenta hoy con un instrumental científico de gran penetración que, unido a la ancha base de experiencias revolucionarias recientes, lo hace, como nunca antes, realista y probado. Ahora bien, entre las determinaciones típicas de un país subdesarrollado, este nuevo enfoque ha destacado justamente la presencia de regímenes autoritarios cuya acción es regresiva o conservadora. Y desde esta perspectiva se ha podido ver con toda claridad que la política peruana, al igual que la latinoamericana, no es caprichosamente anárquica o estacionaria, sino que obedece al juego determinante de factores más profundos y típicos de la condición del país. Y del mismo modo que el fenómeno de la política, otros que dan su fisonomía histórica y cultural al Perú de 1961 resultan explicables sin necesidad de apelar a causas ligadas con una supuesta índole negativa exclusivamente peruana, aunque tengan que ver estrechamente con su historia y

su cultura. La puerta de entrada a la comprensión cabal del Perú de 1961 está señalada así por el examen de su estructura social y económica como típica de un país subdesarrollado.

Tres datos estadísticos pueden servirnos para presentar en toda su gravedad esta condición. La población peruana, que sobrepasa ya los 10 millones de habitantes, dispone de un ingreso promedio **per capita** de apenas 120 dólares al año —uno de los más bajos de la América Latina— y está creciendo a un ritmo de 3.3% al año —una de las tasas de crecimiento demográfico más altos del mundo—, al tiempo que nuestra economía tiene una tasa de inversión de apenas 3.4% y, por tanto, un ritmo de crecimiento muy lento. A los bajísimos niveles de vida actuales se agrega así la amenaza de una crisis muy honda en el futuro inmediato. El sistema económico que es determinante de estos hechos posee las siguientes características: en primer lugar, una enorme predominancia de la agricultura y las actividades extractivas en el conjunto de la producción nacional, ya que sumadas ambas cubren el 40% de esa producción. La agricultura, que ocupa casi el 60% de la población activa, comprende, de una parte, en la región andina, un tipo de explotación feudal, con trabajo servil y gran concentración de propiedad, al lado de la multitud de minifundios antieconómicos a que han sido relegadas las grandes masas de campesinos indígenas y, de otra, en la región costeña, un tipo de explotación moderna dedicada a los cultivos de exportación, con régimen salarial, aunque no exclusivo, y también gran concentración de propiedad. De esta ligera referencia se puede concluir, por lo pronto, la existencia de una gran desigualdad en la distribución de la tierra. En efecto, apenas el 20% de los campos cultivados están en manos de los campesinos, que alcanzan, sin embar-

go, el 90% de la población agrícola. Pero es preciso señalar, además, que ambos tipos de explotación implican consecuencias perjudiciales para el desarrollo del país. El primero está viciado por la baja productividad y el despojo de la masa campesina, condenada a permanecer dentro del círculo de una economía de subsistencia y a soportar los más bajos niveles de vida. El segundo, que produce un alto porcentaje de la renta nacional (alrededor del 50%), está exclusivamente orientado a la exportación y hace depender peligrosamente todo el complejo de la economía peruana de las fluctuaciones y los intereses dominantes en el mercado internacional. Fuera de esto, los salarios que paga la agricultura de la costa no son tampoco suficientes para permitir a la masa trabajadora condiciones de vida normales en un país moderno.

La misma orientación hacia el comercio de exportación caracteriza la producción minera, que cubre el 43% de las exportaciones peruanas. Presenta, asimismo, otras dos notas saltantes: se contrae a la producción de materias primas y está dominada por unas pocas compañías norteamericanas. De allí que su actividad, motivada por las exigencias de los inversionistas extranjeros, deje de ofrecer todas aquellas posibilidades de trabajo que podrían derivarse de la elaboración del producto bruto y no estimule actividades fabriles complementarias que servirían de soporte a la industria, sin contar con que constituye una fuente constante de evasión de capitales, pues ninguna obligación de reinvertir en el país limita la exportación de las utilidades que obtienen los empresarios extranjeros. Estas utilidades son, por lo demás, extraordinariamente altas y no guardan relación con el nivel de los salarios de los obreros mineros, a pesar de ser éstos mejores en promedio que los de la agricultura. En tales condiciones, la minería, lejos

de cumplir una función efectiva de promoción económica, opera como un poderoso factor de exhaución de la riqueza peruana.

La actividad del capital financiero es otro elemento muy importante del pernicioso sistema de la economía nacional. Dominado por un pequeño grupo —que se halla íntimamente vinculado a los círculos que controlan las actividades extractivas y de exportación—, opera fuera de todo régimen de mercado de capitales y se dedica en una gran proporción a las operaciones especulativas. De allí que el precio del dinero en el Perú sea uno de los más altos del mundo y su uso, controlado por un monopolio que tiene en sus manos inclusive los resortes del Estado no se aplique a alentar aquellas actividades que, como las industriales, pueden fundar un desarrollo orgánico del país, sino otras que lo hacen dependiente, lo descapitalizan o simplemente sirven al enriquecimiento sin límites de los especuladores.

Con estos elementos a la vista no puede extrañar que se hagan presentes en el Perú dos rasgos típicos de la economía de los países del Tercer Mundo: la debilidad de la industria —que alcanza apenas el 13% de la producción y está concentrada en la rama de bienes de consumo, dando trabajo sólo al 15% de la población—, y la hipertrofia del sector comercial —que cubre un 18% de la renta nacional y ocupa al 45% de la población activa. Estando como está la gran masa campesina condenada a una economía de subsistencia, siendo los salarios en general bajos, hallándose el capital dominado por los exportadores que pueden operar sin trabas en el dominio de las actividades especulativas y sin prestar aliciente a la producción minera y agrícola y a la diversificación de la actividad fabril, la industria vegeta sin remedio, mientras que el comercio —como la burocracia— ofrece un sustituto infecundo a la necesi-

dad de trabajo de la población. No hay un mercado interno suficiente y no puede haberlo. Que no puede haberlo mientras persiste el actual sistema se hace patente claramente por una ligera inspección de las proporciones de distribución de renta entre patrones y trabajadores: los primeros, que conforman el 13%, reciben un 56% del total repartido, mientras que los empleados, obreros y campesinos, que son el 87%, reciben sólo un 44% de ese total.

En este cuadro debe ser especialmente resaltado el efecto que tiene la ya mencionada orientación de gran parte de la producción nacional hacia la exportación de materias primas. Convierte al Perú en un país dependiente y pone fuera de su control los medios de mejorar y enderezar su proceso productivo. El mal no está, por cierto, en la actividad de la exportación misma, sino en el predominio de un sistema que hace de la exportación de materias no elaboradas el objetivo central y la clave de la economía nacional, poniéndola así bajo el dictado de los intereses extranjeros. Por obra de él, el Perú está hoy casi enteramente en manos del capitalismo norteamericano, en una condición práctica de semicolonia. Este proceso, que apuntaba en los años veinte y treinta, se ha acentuado después de la guerra en medida tal que los términos de intercambio son ya constantemente desfavorables para el conjunto de la actividad económica nacional.

Las esperanzas que abrigaron las clases dirigentes de comienzo de siglo y que a su modo traducía **El Perú contemporáneo** de García Calderón, estaban cifradas en la fecundidad del sistema capitalista y la conveniencia de su introducción en nuestro país. Al propiciar este sistema se puso de lado, sin embargo, un hecho fundamental: que él habría de imponerse desde fuera, pues no era resultado de una evolución interior, coherente y

gradual, de las fuerzas sociales humanas y que, en tal circunstancia, significaba la acción de un factor extraño, con toda la vehemencia expansiva que le daba su filosofía del lucro, inevitablemente llamado a quebrar las estructuras sociales y económicas tradicionales a fin de someterlas a sus propios designios utilitarios. No se vio o no se quiso ver que con todo esto no podía menos de comprometerse la unidad y la autonomía del país. El resultado ha sido, por eso, negativo. Tenemos el capitalismo en casa, pero no como promotor de una economía de bienestar, sino como generador de miseria creciente. Tenemos un sistema económico rígido y deficitario, que no ha desterrado los hábitos perniciosos de la economía tradicional nativa, sino que los ha perennizado poniéndolos a su servicio, y no ha operado así como factor de progreso sino de regresión. Tenemos un mecanismo montado para debilitar el país, succionándole recursos y rentas, y para someterlo finalmente al poder extranjero.

Hemos mencionado antes la renta **per capita** del poblador peruano y hemos dicho que se cuenta entre las más bajas de América. Pero en verdad la cifra de 120 dólares anuales, con ser alarmante, no revela toda la gravedad del problema social peruano, ya que existen vastos sectores de la población campesina que disponen apenas de la mitad de ese ingreso. El campesinado recibe sólo el 13% del ingreso total correspondiente a los trabajadores peruanos que, como ya se ha visto, es una parte no proporcionada al ingreso de las clases altas. Pero, además, dentro del mismo campesinado hay diferencias grandes de renta, pues es posible encontrar salarios de 50 soles diarios en la costa e ingresos que apenas llegan a un sol en la región andina. De allí que los datos sobre la condición de la alimentación, la salud, la habitación y la educación de las mayorías nacio-

nales compongan un cuadro trágico. Consideremos sólo la educación, que da buena muestra de la situación social en conjunto.

He aquí los datos principales: hay aproximadamente un millón trescientos mil niños que reciben instrucción, pero quedan otros tantos fuera del alcance de cualquier tipo de escuela, lo cual significa un 50%, cuando menos, de déficit de servicios educativos. Por otra parte, de la población en edad post-escolar, un 57.61% carece de instrucción, lo que implica un analfabetismo extendido aproximadamente a 3'400,000 personas, las cuales, agregadas a los niños sin escuela, comprenden casi el 50% de la población peruana. La deserción escolar en el curso del ciclo primario y secundario de estudios es tan alta que, por ejemplo, de 290,527 alumnos que iniciaron su instrucción en 1945, sólo 11,985 terminaron doce años más tarde el ciclo secundario, lo cual da una proporción de 95% de deserciones. La escolaridad promedio es, por consiguiente, muy baja, no mayor de dos años seguramente, y tiende a descender por el aumento anual de la población (300,000 habitantes en promedio anual) y por la insuficiencia de la acción estatal. A estos datos cuantitativos deben agregarse otros complementarios e igualmente importantes, como son: la existencia de un gran número de locales inadecuados, desprovistos de las más elementales condiciones de higiene escolar; un gran déficit de material didáctico, inclusive del más simple; insuficiente reclutamiento de maestros; mala preparación de muchos de los que están en actual servicio y niveles de remuneración muy bajos, no sólo incapaces de servir de aliciente para la expansión del magisterio sino inclusive de asegurar un nivel decoroso para quienes se dedican a la función docente. Pero hay un defecto cualitativo que es todavía más grave: la educación peruana no está concebida de acuerdo

a las exigencias de la sociedad ni planeada en función de su desarrollo futuro. Fiel reflejo de una política que ha sido conducida dando las espaldas a las demandas del país, esta educación, deficitaria como es, significa un gran dispendio de las energías nacionales.

Las fallas de la educación denuncian las fallas de un Estado que opera como agente de las minorías oligárquicas y está concebido como un instrumento destinado a preservar los intereses de esa minoría y de sus socios extranjeros, en perjuicio del conjunto de la población peruana. Este fracaso del Estado, que se hace patente en la educación, repercute en todos los sectores de la vida nacional. Hay por eso en el Perú un grave problema de integración social y de personalidad cultural que, por lo demás es también típico de los países subdesarrollados. Hondas divisiones sociales, regionales y culturales separan a unos peruanos de otros y conspiran a hacer de la unidad nacional no un hecho efectivo sino una utopía irrealizable. Las diferencias de mentalidad y propósitos entre los diversos componentes de la nación, que en otros pueblos contribuyen a enriquecer y estimular la originalidad de la comunidad, tienden contrariamente en el Perú a desquiciar la personalidad colectiva. No es necesario un detenido análisis sociológico para comprobar que aquí existe, de una parte, un mundo tradicional, con normas y valores ancestrales y en mucho rudimentarios, mundo ignorado y hostilizado por lo que puede llamarse el país oficial, que pierde lentamente su vitalidad porque está desconectado de los canales de la existencia moderna, pero que, sin embargo, sirve de único respaldo a la conciencia autónoma de la masa; y, de otro lado, un sector de vida moderna, que cubre una capa minoritaria de la población. Esta capa, divorciada como está de la comunidad básica, conforma un mundo desarraigado, super-

ficial y polarizado hacia valores e ideales puramente imitativos, incapaces de nutrir una personalidad cultural autónoma. Dos culturas, pues, separadas: la una quebrantada e inerte y la otra incipiente y sin originalidad, dos formas de vida inconexas y mutuamente excluyentes constituyen el trasfondo del gran problema de la nacionalidad peruana.

Este problema se manifiesta también como un fenómeno general de desdoblamiento y mistificación de las instituciones, las ideas y los valores. Hay una moralidad elemental, que se remonta en su origen a las antiguas culturas locales y que está condicionada por el **status** social de las masas, y una moralidad oficial, excluyente de la primera, que no tiene arraigo verdadero en su formulación ideal y está, además, falseada por los valores de lucro que imperan en la conciencia de la clase que controla el Estado y dirige el país; hay un derecho popular tradicional frente al aparato de la ley oficial y de las instituciones reconocidas y vigentes en la letra, pero no en el espíritu, y hay una religión ahita de primitivismo, heterogénea y vacilante en sus contenidos ideales, confundida con las formas más depuradas de la creencia cristiana; hay una democracia espontánea, vigente y actuante, que no alcanza, sin embargo, la sanción oficial, y una democracia institucionalizada, cuya vigencia es a duras penas formal, así como hay una medicina ilegal, primitiva, que cubre a grandes masas y es aceptada inclusive en las ciudades principales, lado a lado con una ciencia moderna, legal, incapaz sin embargo de cumplir su función en vastas zonas del país.

Con estas premisas no resulta difícil explicarse que el arte, la literatura y el pensamiento reflexivo no puedan dar en el Perú de hoy frutos vigorosos y originales. Les falta sustento social. Confrontados con la orientación y el contenido de la vida de la mayoría peruana, los pro-

pósitos y realizaciones del intelectual quedan flotando en el vacío. Mucho se puede decir de cierto sobre los progresos de las artes y las letras en el Perú como proceso especial, pero esto no debe hacer olvidar que se trata de un fenómeno circunscrito, de un quehacer de minorías y para minorías, que se cumple sobre el fondo de una gran comunidad iletrada. Y se explica también que, sin poder desenvolver por sus propios medios una nueva cultura original y sin acertar a descifrar el mensaje de los sectores intelectuales mejor inspirados, la gran masa se deje arrastrar por la propaganda extranjera, acepte como valores universales los que tienen justamente un signo contrario a su supervivencia y a su libertad, adopte sin crítica, como puerta de ingreso al mundo moderno que le ha sido negado, el contrabando ideológico que subrepticiamente le trasmiten los **slogans** de la publicidad comercial, y así sea fácil presa de todos los subproductos de la cultura mercantilizada. Hay de este modo un proceso cada vez más agudo de deformación de la mentalidad popular que entraña una despersonalización creciente del país. Y este rasgo saltante de la vida peruana de los últimos decenios no es por cierto nada ajeno a la frustración del proceso social y a la pérdida de la independencia económica: es su consecuencia forzosa. A una nación maniatada y entregada al extranjero por su sistema social y económico, corresponde una cultura desintegrada, sin fuerza y supeditada a valores e ideales extraños.

He aquí el cuadro del Perú en nuestro tiempo. Comparándolo con el pasado inmediato, se puede extraer la conclusión tremenda de que ningún problema fundamental ha sido resuelto; antes bien, todos se han agravado en proporciones tales que ahora son sólo practicables las soluciones inmediatas y drásticas. Esta es la imagen del Perú, país subdesarrollado, en una época de

decisión para los países subdesarrollados. Epoca excepcional, en verdad, pues ha visto a los pueblos secularmente sojuzgados en Asia y en Africa tomar por primera vez el camino de la liberación y que en América Latina anuncia ya también, con la Revolución Cubana, el comienzo de un nuevo proceso de emancipación.

Esta época de decisión para el Perú, treinta años después de los primeros movimientos populares, encuentra los partidos que surgieron en ese entonces debilitados por los errores del pasado, la claudicación o el fracaso de sus planteamientos y soluciones, e impone la exigencia de una nueva corriente de izquierda socialista a tono con la conciencia política y social de nuestro tiempo y con las circunstancias peculiares de la realidad del país y América Latina. Esta nueva izquierda socialista ha surgido ya y ha comenzado a aglutinar a las masas y a dirigirlas hacia la meta de una radical transformación de las estructuras económicas y sociales.

LA CULTURA DE LA DOMINACION*

En las siguientes páginas propongo algunos temas para la discusión y sugiero una interpretación de la cultura y la vida nacionales, que puede llamarse **filosófica** en la medida en que, más que describir hechos, busca iluminar el conjunto de la existencia peruana y tiene como objetivo último, por encima de las constataciones y explicaciones empíricas, la crítica racional de una manera de ser y de actuar. No pretendo, pues, formular una teoría científica, **strictu sensu**, de la sociedad peruana,

* Una primera versión de este ensayo fue presentada en la Mesa Redonda de Intelectuales Peruanos, realizada en Tacna, en 1966, por iniciativa del Centro de estudiantes universitarios Tacneños de Arequipa. Más tarde fue discutido, como ponencia, en el Instituto de Estudios Peruanos y publicado por éste en 1966 con el título de **La cultura de la dependencia**; luego fue discutido en el coloquio sobre los mitos en el Perú, convocado el mismo año por el Instituto de Promoción Humana, y en conferencias dadas por mí en la Facultad de Educación de San Marcos y en el Centro de Altos Estudios Militares del Perú. Todos estos intercambios de ideas me permitieron reelaborar el texto que, en su forma actual, fue incluido en **Perú Problema Cinco Ensayos**. José Matos Mar et al. Lima 1968. Francisco Moncloa Editores.

ni una interpretación exclusiva y absoluta. Tampoco reclamo originalidad en las ideas que expongo: son fruto de observaciones, lecturas y meditaciones personales que se enlazan con enfoques y conceptos surgidos en conversaciones y debates con varios estudiosos de la realidad nacional, de los que he aprendido enormemente. Lo cual no impide advertir que aquí vuelven a aparecer, ampliados y rectificados, planteos análogos a los que he expuesto en diversos trabajos relacionados con el Perú. Ellos dan fe de la permanencia básica de ciertas convicciones que una vez se me impusieron como verdaderas.

I. Exordio terminológico

Conviene definir de antemano algunos términos principales empleados en nuestro trabajo, los cuales no siempre tienen un uso uniforme en el lenguaje filosófico, científico o cotidiano.

1. Entiendo la palabra 'cultura' en el sentido neutral de la antropología, como el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia. Correlativamente aplico el término 'culto' al individuo que ha asimilado, en mayor o menor medida, dicho sistema y actúa conforme a él. Puesta así en relación con el sujeto individual, la cultura señala a la vez el grado de adaptación de éste a la comunidad y el grado de aceptación y estimación de él por la comunidad.

El hecho de que la palabra 'culto' y frecuentemente también la palabra 'cultura' comuniquen una valoración, pone límite a la neutralidad del uso antropológico de ambos términos. Otra limitación es la siguiente:

el que se pueda hablar de cultura con respecto a cualquier grupo humano y, por ende, de sujetos cultos de todo tipo, ni impide diferenciar las condiciones que ofrece la cultura en cada caso y juzgar el modo y la eficiencia de su función práctica. El elemento de crítica y evaluación que se introduce así es cosa no siempre compatible con la neutralidad pura, aunque no afecte la validez científica de los asertos que se formulen. Que sea aceptable este elemento estimativo, sin mengua del vasto uso de los términos permitido por la antropología, es cosa que nos interesa particularmente porque, como dijimos, nuestro propósito es criticar e interpretar, no meramente describir, la cultura de hoy.

2. Entiendo por **mistificación** esa peculiar situación que se da cuando se aceptan y oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e instituciones, por razones extrañas a su entidad. En este caso lo valioso o lo verdadero pierde su substancia y es estimado como algo distinto de lo que es. Intimamente ligado con el concepto anterior está el de **inautenticidad**. Una manera de ser humana o una conducta es inauténtica cuando la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto. Hay en la inautenticidad la conciencia de que ciertos valores o realidades están mistificados o de que lo real o lo valioso no se ha cumplido y, al mismo tiempo, la aceptación de aquello cuya vaciedad o negatividad se reconoce. Una forma muy común de la inautenticidad es la imitación.

3. Puede definirse la palabra 'relación', aplicada a naciones o países, en términos de intercomunicación entre sus pobladores. Diremos que dos países se hallan en **relación mutua**, o que están **relacionados**, cuando hay comunicación regular, de algún tipo, entre sus nacionales; en caso contrario, se dirá que no poseen relaciones o que no están relacionados.

Los dos siguientes términos poseen especial importancia para nuestro estudio en lo que toca a las relaciones entre naciones: 'dependencia' y 'dominación'.

La relación de **dependencia** entre naciones puede definirse en términos de la **necesidad** que una tiene de la otra para subsistir o desenvolverse en algún respecto importante. Un país **B** es, según esto, **dependiente** de otro país **A**, si necesita de él para subsistir o desenvolverse, como queda indicado. Y dos países **A** y **B** están entre sí en relación de **dependencia mutua** cuando **A** depende de **B**, en un respecto, y **B** de **A**, en otro. Una nación será **independiente**, en mayor o menor grado, según que necesite más o menos de otras. En lo anterior está implícito el que puede haber grados o tipos diferentes de dependencia, en función de la mayor o menor necesidad que una nación tiene de otra y de los diversos respectos en que tal necesidad se da (v. g., económica, política, militar, etc.).

Defino la relación de **dominación** entre naciones en términos del **poder de decisión** sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales. Dos países **A** y **B** se hallan en esta relación mutua cuando el uno posee poder de decisión respecto a los asuntos del otro. Si dicho poder está en **B**, se dirá que **A** es **dominado** por **B** y, correlativamente, que **B** es **dominante** o **dominador**. El término de 'libertad' (y sus afines como 'libre', 'liberación', etc.) se usarán con sentido contrario a 'dominado', 'dominación', etc. Si el poder de decisión de los asuntos de **A** no estuviera en otra nación, se dirá que **A** es **libre**. En el mismo sentido usaremos el término 'soberano'.

De acuerdo con lo anterior, el grado en que una nación posee poder de decisión respecto a los asuntos de otra da la medida de la dominación que ejerce sobre ella.

En consecuencia hay también grados de dominación. Por otra parte, ya que puede hablarse de un poder de decisión en varios aspectos de la vida de una nación (v. g., económicos, políticos, militares, etc.), cabe hablar de diversos tipos de dominación. Pero si existe un factor o elemento fundamental de poder, entonces éste determinará la dominación sobre el resto de la vida.

4. Defino **alienación**, en cuanto categoría filosófico-antropológica, como la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización. Al estar alienado, el ser humano se convierte en otro y, en tanto que tal, en un ser defectivo, extraño a su esencia. No debe confundirse esta categoría con la médica, aunque ella es la fuente y la condición de posibilidad de la alteración patológica del psiquismo humano[1].

Términos opuestos a los de 'alienación', 'alienado' o 'enajenado' son los de 'cumplimiento', 'realización' y 'ser cumplido o realizado'. Como se colige fácilmente, su definición implica las notas contrarias a las comprendidas en los conceptos mencionados en primer lugar.

5. Defino **desarrollo**, aplicado a una nación, en términos de la capacidad: a) de usar de sus recursos en provecho propio, y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. De acuerdo con esto, se dirá que una nación es

1 Es evidente que convendría definir también 'ser propio', 'esencia', 'ser defectivo' y otros términos filosóficos. Puesto que no cabe entrar aquí en este análisis, asumimos como dado un uso filosófico-antropológico suficientemente general.

desarrollada si posee a) y b) y en la medida en que posea ambas capacidades. Por oposición, llamaremos **subdesarrollada** a la nación que no posee o tiene grave defecto de a) y de b). Al lado de estos dos conceptos, conviene definir un tercero, el de nación **no-desarrollada**, aplicable a aquellos países que poseen a), pero no b), como es el caso de ciertos pueblos o naciones de diversas épocas de la historia, desconectadas del resto del mundo coetáneo.

En fin, cabe hablar de grados del desarrollo de un país. Estos alcances se medirán de acuerdo a las mencionadas capacidades, teniendo en cuenta, además, el modo como afectan a los varios sectores de la vida colectiva.

II. Algunos rasgos característicos

1. Señalemos, en primer lugar, con respecto a la población que habita dentro de nuestras fronteras políticas, a la cual nos referiremos todo el tiempo cuando mencionemos al Perú o los peruanos, que difícilmente puede hablarse de **la sociedad peruana** y de **la cultura peruana** en singular. Existe más bien una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y de amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional. Piénsese a este propósito, por ejemplo, en las comunidades hispano-hablantes, en las comunidades quechua-hablantes y en las comunidades de otras lenguas, opuestas por la tradición del lenguaje y el modo de pensar y sentir; en la occidentalidad costeña, la indianidad serrana y el regionalismo selvático; en el indio, el blanco, el cholo, el negro, el asiático y el europeo, como grupos contrastados y en mucho recípro-

camente excluyentes; en el hombre del campo, el hombre urbano y el primitivo de la selva; en el rústico de las más apartadas zonas del país y el refinado intelectual de Lima, a los cuales se vienen a agregar, como otros tantos sectores diferenciados, el artesano, el proletario, el pequeño burgués, el profesional, el rentista de clase media, el campesino, el latifundista provinciano y el industrial moderno, para no hablar de las diferencias religiosas y políticas que, entrecruzándose con las anteriores, contribuyen a la polarización de la colectividad nacional. Este pluralismo cultural, que en un esfuerzo de simplificación algunos buscan reducir a una dualidad, es, pues, un rasgo característico de nuestra vida actual.

2. Los grupos diversos, sin articular sus esfuerzos y sus creaciones en un proyecto común de existencia, actúan, no obstante, unos sobre otros. De resultas de esta interacción, la cultura de unos es afectada por la de otros, pero siempre parcial y episódicamente o de modo inorgánico, es decir, sin un marco de referencia común y sin que, por tanto, se constituya una unidad cultural nacional bien integrada. No es sólo pintoresco sino muy significativo el que las mujeres elegantes de Lima y otras ciudades usen hoy poncho y bailen huayno, mientras las de los villorrios perdidos, instruidas por los radios transistorizados, adopten las últimas modas cosmopolitas y bailen twist, pues tanto unas como otras no se reconocen en un ideal colectivo común. El camionero, poseedor de una cultura híbrida y disiocada, aporta a los pueblos retazos de ideas, valores y formas de acción cuya significación cardinal desconoce, así como en el cuartel, el conscripto, al mismo tiempo que a reconocer la bandera, aprende precariamente a leer y escribir un español que luego, en pocos meses, pierde, mientras, a su turno, el oficial pasa por la pro-

vincia remota sin entender a sus gentes, despreciándolas o guardando sus distancias aunque él y su familia asimilen algunos usos locales, giros de lenguaje o técnicas terapéuticas y culinarias. En el conjunto, la sociedad y la cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se resuelvan potenciándose hacia la unidad. **Hibridismo y desintegración** son, así, dos otros rasgos de nuestra personalidad cultural.

3. Quiero llamar la atención ahora sobre un grupo de caracteres a mi juicio notorios y muy importantes. Si asumimos la pluralidad y la desintegración de nuestra cultura no es difícil reconocerlos, aunque nos resulte penoso aceptarlos. Pienso en la **mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos.** Como vimos, hay mistificación cuando se aceptan y oficializan como verdaderas o valiosas instancias que no corresponden en la realidad a los modelos postulados o que han perdido su eficacia o su sentido. Un caso ejemplar de mistificación en el Perú es el de las creencias católicas, especialmente en las comunidades campesinas de la sierra. Es bien sabido que los llamados indígenas piensan y actúan de modo muy distinto a lo prescripto por el credo oficial y que, incluso como practicantes religiosos, tienen motivaciones y metas diferentes a los católicos que podemos llamar regulares. Entre los pobladores de otras regiones, y aun de ciudades evolucionadas como Lima, no son tampoco raros los fenómenos aberrantes, como ocurre con ocasión de las festividades en honor de determinadas imágenes o santos patrones.

De allí que pueda decirse, sin exagerar, que en la inmensa mayoría de los peruanos los valores católicos están alterados o han perdido su substancia original.

Otro caso digno de mención es el del capitalismo: en cuanto sistema impuesto funciona en el Perú en forma anómala, produciendo efectos contrarios a los que se observan en aquellos países en los cuales se originó y que hoy día son potencias industriales[2]; sin embargo, aquí es oficialmente sancionado como el régimen natural, único posible e indiscutiblemente beneficioso para nuestro país. Los valores y las realidades del capitalismo en el Perú son, por consiguiente, valores y realidades mistificadas. Lo mismo ocurre con principios como los de la democracia, la ciencia e inclusive la naturaleza como cualquier observador de la política, la Universidad y la geografía peruanas puede fácilmente verificar.

Orientadas por conceptos y valores mistificados, las actitudes sucumben en la inautenticidad. Reconocer un imperativo de acción y propiciar o ejecutar otra conducta, buscar un objeto y pretender realizar otro, son formas típicas de la acción inauténtica, generalizadas en nuestras instituciones públicas y privadas, en los hábitos y usos regionales y locales, así como en el comportamiento de las clases medias, altas y proletarias. Dentro de este esquema caen otras formas de acción que no es difícil encontrar a nuestro alrededor: por ejemplo, se encomian los productos fabricados en el país pero se prefieren los extranjeros en el momento de decidir una compra; se defienden las escuelas y planteles oficiales, pero se opta por los privados; se declara la majestad de la ley, pero se dan leyes sólo para

2 Como lo reconocen los propios teóricos marxistas, hay una justificación histórica del capitalismo en los países occidentales, que es cosa distinta de su postulación como sistema universal.

satisfacer intereses personales y de grupos o se las viola sin escrúpulo. No puede dejarse de mencionar aquí la frecuencia, la casi normalidad de la mentira y de la promesa en falso, que ilustra perfectamente la vigencia de la apariencia típica de la conducta que describimos. Estos son algunos de tantos casos de inautenticidad en nuestra vida nacional.

Con ella se ligan también los múltiples fenómenos imitativos que marcan con el sello del artificio la existencia pública y privada de todas las capas sociales. Entre éstas, por su amplitud, su complejidad y su directa vinculación con modos de actuar que todos reconocen como peruanos, la huachafería es quizá el más representativo de la inautenticidad y del carácter imitativo de nuestra conducta. En efecto, puede hacerse un estudio de la penetración de lo que cabe llamar el **espíritu huachafo** en las instituciones del Estado, en los partidos políticos, en el periodismo, en el deporte, en la literatura y el arte, en las ciudades avanzadas y en las comunidades incipientes, en la legislación y en la moral, en el lenguaje y en la imaginación colectiva, en el modo de vivir y en el modo de tratar a los muertos y a la muerte, estudio que daría una cifra muy significativa de nuestra personalidad cultural.

La superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos completan la figura que estamos dibujando. Ellas son norma en el Perú donde el alfabeto lo es apenas, el científico, el militar o el abogado no resisten a la crítica, el artesano ignora su oficio tanto como el escritor el suyo, mientras que el político improvisa soluciones por defecto y no por método o por necesidad de la realidad con que trabaja, y del mismo modo defectuoso e incipiente actúan el profesor y el sacerdote.

De todo lo anterior resulta que el grado de confiabi-

lidad es mínimo en las relaciones humanas y la duda y el recelo se imponen entre nosotros como actitud generalizada, lo cual es otro poderoso factor de dislocamiento social y cultural que debe ser tenido en cuenta al juzgar a los peruanos.

4. Los factores enunciados explican la aceptación tan extendida de representaciones ilusorias de nuestro propio ser, de mitos enmascaradores, para emplear la expresión de Jorge Bravo Bresani, que ocultan la realidad al tiempo que tranquilizan la conciencia de sí mismo. Hay, por ejemplo, un mito de la naturaleza peruana según el cual ésta es inmensamente rica y abundante, cuando en verdad nuestra geografía es una de las más ásperas y difíciles del globo. Hay un mito de la grandeza pasada, que mistifica la idea del Perú y aparta al poblador de las empresas inmediatas, modestas y prosaicas, pero indispensables para el progreso y la liberación del país. Hay un mito de la república, del orden democrático y constitucional, que adormece las rebeldías y quiere ignorar la existencia efectiva de varios regímenes legales, de varios órdenes de derechos y obligaciones, fundados en intereses dispares de individuos y grupos particulares. Y hay un mito de la hispanidad, otro de la indianidad, otro de la occidentalidad o latinidad del Perú, así como hay un mito de nuestra catolicidad (opuesta a temidas desviaciones doctrinarias o a la incredulidad perniciosa de otras naciones) y de nuestra "espiritualidad" (contraria al supuesto "materialismo" de pueblos cuya cultura casi siempre ignoramos y cuya fortaleza envidiamos y recelamos). Por la vigencia de tales mitos mistificadores de la realidad del país, los peruanos, en cuanto tienen una conciencia positiva de sí, viven de espaldas a su mundo efectivo, adormecidos por la ilusión de un ser normal o

valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes.

5. A quien juzgue extremas mis afirmaciones le recomiendo meditar sobre la coincidencia en la intención y en el sentido de frases con que escritores muy diversos han descrito la situación peruana. Llamo también la atención sobre nuestra afición por ciertos **slogans** encubridores y sobre un hecho especialmente significativo, la frustración del especialista, al que me referiré luego. Por ejemplo, para Manuel Lorenzo Vidaurre, en el Perú no se puede usar la palabra 'imposible'; Mariano H. Cornejo decía que entre nosotros lo único permanente es lo provisional; Julio Chiriboga daba este consejo irónico: "Si tiene un enemigo, aplíquele la ley", y Víctor Li Carrillo observaba alguna vez que lo único vigente en el Perú es lo clandestino. De otro lado está la aceptación común y la difusión oficial de alegorías como la del mendigo sentado en un banco de oro y de exclamaciones como "Vale un Perú", que divorcian de la realidad al habitante peruano al darle una imagen ilusoria del país. Y la frustración a que aludí es ésta: difícilmente puede nadie dedicarse plenamente en el Perú a un quehacer o a una actividad de alto nivel como la de artista, médico, obrero especializado o científico, no sólo porque el sistema de la vida en torno lo obliga a desempeñar varias funciones en perjuicio de la autenticidad de cada una, sino, además, porque corre el riesgo de enajenarse del resto de la comunidad. Un artista, un científico, un técnico o un obrero de primera clase termina resultando extraño, excesivo, como sobrante en el país y tiene que emigrar tarde o temprano si no renuncia a su vocación. Divorciarse de los miembros del grupo, extrañarse de la sociedad, parece ser la condición indispensable de la elevación del nivel de la actividad intelectual y del logro de la autenticidad en

el pensamiento y la acción, lo cual quiere decir que, dentro de nuestra sociedad y según los patrones de nuestra cultura, no pueden alcanzarse tales realizaciones.

III. La alienación peruana

1. Vemos que existe un grupo de peruanos que no pueden o sienten que no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. Es el fenómeno bien conocido de la distancia que separa física y espiritualmente del país a los intelectuales, a los profesionales distinguidos, a los hombres que disponen de considerables recursos económicos, fenómeno que tiene un hondo significado antropológico: la alienación de un sector de la comunidad nacional. Pero este sector no es, desgraciadamente, el único alienado. En formas diversas, las clases medias, los grupos que forman la mayoría de la población urbana, los pequeños-burgueses y los obreros calificados sufren de alienación por la mistificación y la inautenticidad. Ellos son, en efecto, los grandes consumidores de mitos y los grandes engañados con las ilusiones sobre el país y sobre su propia existencia; los denodados defensores de lo "genuinamente peruano", de la "tradición", del "criollismo", es decir, de todas las formas de una vida vacía de substancia. Ignoran lo que son y no tienen conciencia de lo que pueden ser; sufren la alienación de su verdadera posibilidad de ser como un pueblo creador, vigoroso, libre. En tercer lugar está la masa del bajo proletariado urbano, del campesinado siervo, de todos los grupos discriminados y deprimidos que sufren la alienación más radical y penosa, la exclusión de los niveles básicos de la humanidad y la privación de la libre determinación de sus pro-

pias individualidades o de la conciencia de su valor como personas.

2. Unos porque lo rechazan, otros porque lo ignoran y la gran mayoría porque no tienen la más mínima posibilidad de alcanzarlo, todos estos sectores y grupos se hallan alienados con respecto al ser nacional, que es su propia entidad. Semejante suma de alienaciones no puede dar sino un ser enajenado total: he allí la fuente de la alienación peruana. Así, sin postular ninguna entidad abstracta, supra-empírica, podemos hablar de la **alienación peruana** para significar esta condición propia de la comunidad humana que vive dentro de nuestras fronteras. Es una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud. No vive afirmando, inventando y perfeccionando una cultura propia, en la cual se enraícen formas cada vez más altas de humanidad, sino ignorando y enmascarando su verdad, menospreciando inevitablemente esas realizaciones precarias de sí misma que se descubren como tales o, en fin, soportando el despojo y la exclusión de los bienes más elementales de la vida.

En consecuencia, decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carece de la substancia histórica de la cual depende su plenitud y su prosperidad como pueblo, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir, cuando no está prácticamente **cosificado**, convertido en algo que se utiliza y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos como ocurre con el hombre esclavizado.

IV. Objeciones a nuestro planteamiento

1. Se podría replicar a esto que en el arte popular, en el criollismo, en las viejas instituciones campesinas, hay fenómenos de cultura que no se pueden clasificar de acuerdo a los criterios expuestos. No soy ajeno a la simpatía y a la estimación por estos fenómenos, pero creo que el recurrir a ellos, en lugar de refutar la validez de mis afirmaciones, más bien las prueba. Además, nos revela otros aspectos negativos de la ausencia de creatividad y del sentido imitativo que prevalecen en la cultura peruana.

El recurso del arte popular, a las producciones del criollismo, a las instituciones locales —cuando no se trate de juzgar potencialidades con vistas al futuro, que no es aquí el asunto en discusión— significa en verdad relegar la originalidad y la fuerza creadora del país a sectores limitados y poco resonantes de la cultura juzgada en términos clásicos y modernos. Significa conceder, expresa o tácitamente, que la invención en la ciencia, el arte, la literatura, la técnica, la industria, la política, la economía y la religión nos está vedada o no pertenece a nuestras preocupaciones espirituales. Lo cual coincide significativamente con nuestra condición de hombres que viven rodeados de productos ideológicos y materiales, valores e instrumentos, que no han producido pero que no pueden menos de emplear, pues la existencia moderna se les impone como exigencia ineludible, a riesgo de perecer. Al reto del siglo XX respondemos, pues, imitativamente, sin originalidad, sin vigor ni nervio, como menores de edad del mundo contemporáneo, una minoría de edad que refrendan, no sé si a sabiendas, quienes nos ponen delante de los ojos las bellezas y variedades del folklore, las peculiaridades del genio criollo, el legado de una tradición india o es-

pañola, o quienes nos recuerdan, como un hecho decisivo, la supuesta juventud del país, olvidando los muchos síntomas de cansancio y de esclerosis que él presenta.

2. Con todo lo anterior se hacen patentes los defectos de una sociedad nacional que no es un conjunto orgánico capaz de producir, en el nivel de la alta cultura de nuestro tiempo, la ciencia, la técnica, el arte, las ideas y creencias susceptibles de darle al país una significación mundial. En algunos casos, sin embargo, se objeta este propósito y se acaricia la idea de una cultura distinta, con valores y principios ajenos al mundo de hoy, impregnado de ciencia y de técnica. Intervienen en esto vagas influencias orientales, mezcladas con inflamadas especulaciones sobre el alma americana. Su resultado final es un pensamiento ciego o retrógrado que llevaría al país más rápida y fácilmente a una pérdida total de substancia. En nuestro tiempo, ningún camino aceptable para una sociedad puede alejar de las realizaciones y del espíritu de la civilización cuya base es la racionalidad aportada por el Occidente, pues ella garantiza la comprensión rigurosa del mundo y el control de las fuerzas reales.

La ausencia de la cultura capaz de darnos unidad y poder es sentida vivamente en nuestro país. Por eso una y otra vez se han propuesto modelos, ideales o representaciones del ser nacional, que son otros tantos ensayos de ofrecerle al alma colectiva el contenido unitario, la integración y la potencia que le faltan. El indigenismo, el hispanismo, el criollismo, el cholismo, el nacionalismo geográfico, el occidentalismo y otras corrientes y doctrinas similares, son propuestas para llenar espiritualmente una realidad que se sabe vacía y para unificar una comunidad que se siente dividida. Ahora bien, en lo esencial son todos, a mi juicio intentos falli-

dos de constitución de la nacionalidad y de la cultura, fallidos en la medida en que ignoran justamente las causas de la situación en que vivimos. Prescriben paliativos o proponen modelos que hoy día no pueden menos que perennizar la división o el estancamiento de nuestra comunidad.

V. El diagnóstico de nuestro mal

1. ¿Cuál es, pues, la verdadera causa de nuestro mal? ¿Cómo se ha producido esta situación nacional? ¿Qué es lo que tiene hasta hoy despotenciada y dividida a nuestra cultura? Sin olvidar el problema implícito en el hablar de **nosotros** o **nuestra** cultura (que, obviamente, no debe entenderse en el sentido de una unidad espiritual o de una comunidad integrada), teniéndolo presente todo el tiempo, cabe señalar el subdesarrollo como causa fundamental, descartando la acción determinante de la raza, la tradición, la lengua o la religión. Hemos visto ya que **subdesarrollo** puede entenderse como el estado de un país que no logra autoimpulsarse y alcanzar los más altos niveles de vida, y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. Socio-económicamente esto significa: bajos niveles de salubridad, de habitación, de vestido y de educación; grandes masas pauperizadas con alto índice de natalidad y de mortalidad; insuficiente producto nacional y baja tasa de crecimiento económico; predominio de las actividades extractivas y parasitarias sobre las industriales; vasta desocupación disfrazada y bajos niveles técnicos y administrativos.

El subdesarrollo peruano es un hecho evidente. No puede ser ocultado ni paliado, con meras frases, como se pretende hacer cuando se usan expresiones como

'país en vías de desarrollo' que se ha propuesto últimamente para calificar a naciones como la nuestra. Ahora bien, la situación que hemos descrito suele presentarse en conjunción con el tipo de cultura semejante al de la peruana. De hecho, hay una cierta cultura del subdesarrollo, que se da la mano con la alienación del ser nacional, cultura que, como tipo, es común a los países del Tercer Mundo. La personalidad histórica del Perú coincide, así, con la de estas naciones, con los países llamados de segunda zona o países proletarios, que viven una existencia marginal al lado de las grandes potencias industriales.

Acabo de aludir a una circunstancia que no debe ser pasada por alto. Hay una relación entre países incluida en el concepto de subdesarrollo; si se analiza esta relación se hace patente que no es la falta de desarrollo como tal la última causa del fenómeno. El subdesarrollo es efecto de una situación más honda y decisiva, a saber, la dependencia entre naciones y las relaciones de dominación.

Pues bien, el caso de países como el nuestro no es el de los países que pueden ser llamados no desarrollados, que son aquéllos que no poseen un nivel de vida comparable al de las naciones más avanzadas, si bien, por estar separados de todo el resto, tienen en sus manos la disposición de los recursos de su territorio. Nuestro caso es el de un país que depende de otros y que necesita de ellos para vivir y desenvolverse en considerable medida. Pero no sólo eso. Su dependencia no es simple, sino que está acompañada de dominación. He aquí lo típico del subdesarrollo: la dominación del país por otra nación lo cual significa, de acuerdo a las definiciones que hemos propuesto al comenzar, que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos

concernientes al país (por ejemplo al uso de sus recursos estratégicos) no se encuentra en él sino en otro país, en el dominante. La estrechez de la actividad espiritual, los bajos niveles de vida y los magros resultados del proceso económico no son indiferentes a este control extraño que se ejerce sobre el conjunto del país.

Tengo la firme convicción de que nuestra crisis resulta de la implantación de sistemas de poder y de relaciones internacionales de dependencia que conllevan la sujeción de la vida nacional a otros países o grupos nacionales. La comunidad, los grupos de pobladores que habitan dentro de nuestras fronteras, ellos mismos enfrentados y subordinados unos a otros, están en conjunto controlados por fuerzas extrañas. Esto les ocurre a otras naciones y, en buena cuenta, a todas las del Tercer Mundo, las cuales, por efecto de esta sujeción, han sido desterradas de la unidad y la fecundidad de la cultura. No se trata, sin embargo, de una sujeción primariamente cultural; ni tampoco originariamente militar, política o social. La dominación en estos sectores resulta, a mi juicio, derivada; la primaria y fundamental es la económica, o sea, la dominación de los recursos y los medios de producción.

El reverso económico y social de esta condición de dominado en que se encuentra el Perú es, pues, el subdesarrollo, la falta de desenvolvimiento y aprovechamiento de nuestros recursos capaces de fundar el estatuto humano de toda la población. Es efecto y no causa. Los lazos de dependencia y de dominación desempeñan el papel fundamental porque condicionan la imposibilidad de disponer de nuestra naturaleza para superar las limitaciones de la educación, la sanidad, la libertad social en el país, de donde se deriva la imposibilidad de alcanzar los planos más altos de la acti-

vidad creadora, científica, artística, industrial, etc. Y esto es cierto no sólo para un sector reducido y, por ende, alienado, sino, como hemos visto, para la población en conjunto, con cada uno de sus diversos sectores. Lo que aquí existe en lugar de una sociedad integrada es un sistema de obstáculos y factores inerciales, en gran parte remanentes de las estructuras tradicionales desarticuladas, que conspiran contra el desenvolvimiento del país aunque facilitan la labor de penetración y sujeción de los poderes extranjeros.

Cuando decíamos que los ideales de acción nacional del tipo del indigenismo, el hispanismo, el cholismo o el occidentalismo, eran incapaces de producir su efecto, partíamos de la convicción de que no por definirnos como indios, españoles, cholos u occidentales y por obrar según patrones indígenas, españoles, cholos u occidentales, alcanzaremos la realización de nuestro ser y la libertad de nuestro actuar. El origen y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento. Hemos sido un grupo humano o una conjunción de grupos dominados económicamente, primero por el poder español, luego por Inglaterra, ahora por los Estados Unidos. Esto tiene efectos decisivos en nuestra condición. Por eso el único diagnóstico certero de tal condición es el que resalta los lazos de dominación y remite a ellos el subdesarrollo y la alienación.

3. Nuestra personalidad como país, nuestra sociedad y nuestra historia están marcados por la dominación y pueden definirse por ella. Así como se habla de una cultura de la pobreza o una cultura de la prosperidad, así es preciso tipificar el conjunto de valores, actitudes y estructuras de comportamiento de los países como el nuestro mediante el concepto de **cultura de la domi-**

nación. Lo propio y característico del caso peruano no son determinadas realizaciones originales, que precisamente están neutralizadas hasta hoy por la condición que padecemos, sino el grado, alcance y peculiaridades de nuestra sujeción a los países que controlan el proceso mundial. Tenemos la personalidad que nos imprime el mal que padecemos, una personalidad hecha de imitaciones y carencias, y no tendremos otra, la nuestra propia, como manifestación de un ser cumplido y libre, hasta que no cancelemos nuestra situación. Nuestra cultura es, pues, una **cultura de la dominación.**

Tal como lo usamos aquí, el concepto de cultura deben ser puesto en estrecha relación con el de orden institucional y el de sistema de organización y empleo del poder, lo que es, en esencia, el Estado. No puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura de la sociedad resulte comprometida. El Estado y los sistemas económicos y sociales de poder están en este caso conformados de tal modo que coadyuvan a la dominación y la aseguran. En verdad son a la vez efecto y causa de ella. Rastreando sus orígenes y sus medios de defensa, no es difícil encontrar como motivación e idea directriz de su constitución y su mantenimiento intereses ligados directa e indirectamente con aquellas instancias favorecidas por el **status** de la dominación. Así como hay una enajenación por las ideas y por los valores vigentes en los países dominados, así también la alienación pasa por el Estado. El hombre del país está alienado del Estado porque el Estado se ha hecho extraño a él y se ha convertido en instrumento de su sujeción. Por tanto, hablar de la **cultura de la dominación** es hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales.

Este punto de vista se precisa y se afirma cuando se descubre la existencia de aspectos y factores claves de la dominación, de los cuales se siguen efectos de control que cubren de modo más o menos acelerado y uniforme el conjunto de la vida nacional. Ahora bien, la dependencia de los sectores económicos básicos es fundamental; una vez producida, asegura el control de toda la sociedad y termina afectando por entero los modos y manifestaciones de la cultura y la vida. Y nadie ignora que esta dependencia económica básica existe en nuestro caso, por donde se explica la situación general de nuestra comunidad.

VI. El reto de la historia contemporánea

1. Si queremos ser veraces con nosotros mismos nos es preciso reconocernos como dependientes y dominados, poner al descubierto el sistema de nuestra dependencia y nuestra dominación y proceder sobre la base de esta premisa real.

Ahora bien, hay quienes tienen conciencia de todo esto y creen, sin embargo, en la posibilidad de una prosperidad nacional dentro del cuadro actual. Son apóstoles del progreso en términos del capitalismo y del régimen republicano tradicional, en lo interno, y del panamericanismo y los pactos continentales indiscriminados en lo internacional. Aducen cada cifra favorable de crecimiento, cada estadística parcial de producción, cada nuevo elemento de civilización y de técnica introducido en nuestro país, como prueba de que la nación va hacia adelante. No se detienen, por cierto, a determinar el peso relativo de las grandes masas pauperizadas, a contemplar el país en total, en contraste con las demás naciones del globo. Si lo hicieran, cambiaría completamente el sentido de los números en que apoyan su op-

timismo, porque la situación, no sólo aquí y ahora, sino en todas partes y desde hace tiempo, es grave y se agrava cada vez más para los países del Tercer Mundo.

El subdesarrollo, como dijimos, es un concepto correlativo del de dominación, de tal manera que puede decirse que los países dominadores segregan subdesarrollo ya que ponen inevitablemente en esta condición a las naciones que tienen dominadas. Pero no es esto un concepto estático, sino dinámico; implica aumentos y disminuciones. En la realidad, dentro de un sistema constante, ocurre de hecho un empeoramiento gradual y permanente de la situación de los países dominados con respecto a los dominantes y un aumento acelerado de la condición de dominación. No sólo sociólogos, economistas y teóricos de la política, sino también psicólogos y biólogos, han apuntado con alarma el hecho de que el agrandamiento constante de la distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados está produciendo una separación marcada entre dos grupos humanos, la cual implica a corto plazo una verdadera diferenciación antropológica. Esta brecha que se abre entre los pueblos y las culturas de ambos grupos de países causa un grave perjuicio a las naciones del Tercer Mundo. En efecto, a cada nivel de progreso y en cada estación de desarrollo los países industriales hacen avances y acumulan energías que les permiten alcanzar nuevas metas colectivas en una cantidad y en un grado muy superiores a los que pueden lograr los países subdesarrollados. Unos crecen en una proporción que podemos comparar a la geométrica, mientras los otros o no avanzan o lo hacen sólo en proporción aritmética. Lo cual quiere decir que las riquezas, los conocimientos, los vehículos de cambio y los vehículos de poder acumulados son enormemente superiores en los primeros y que, además, determinan un aumento cada vez

mayor de bienes y realizaciones en beneficio de sus pueblos. Con sólo pensar en la ciencia y la técnica, se hará claro que en las grandes potencias actuales se concentra cada vez más la novedad del conocimiento humano. De esto son casos notorios, pero no únicos, los secretos atómicos y astronáuticos poseídos por las grandes potencias, con exclusión de los demás países. Tales medios de conocimiento se reproducen aceleradamente y se convierten en factores de ampliación de riqueza y poder. En este banquete de la prosperidad y del poderío están ausentes los países del Tercer Mundo, y se les mantendrá siempre ausentes, pese a las declaraciones líricas en contrario. Sólo quien no entienda así estas declaraciones pensará que el progreso se expande oportuna y adecuadamente y que la riqueza tiende a repartirse. Aludirá a las campañas de difusión de la ciencia y a los programas de crédito auspiciados por las grandes naciones. Mas como, al mismo tiempo, dichos países, a través de sus medios de control internacional, sustraen de las naciones pobres un producto igual o mayor al que les transfieren por los programas aludidos, y como las ciencias y las técnicas más altas no pueden ser utilizadas sin una superestructura muy desarrollada de orden administrativo y tecnológico, de la cual están desprovistas y son incapaces de construir al ritmo requerido las naciones del Tercer Mundo en su estado actual, permanece el efecto depresivo, pese a toda la buena voluntad contraria que pudiera llegar a concederse.

Las naciones pobres, las naciones proletarias, están entonces cada vez más lejos, en términos relativos, de los niveles de cultura de los países industriales; son cada vez más pobres y débiles en relación con ellos y, por ende, se hallan cada vez más sujetas a su dominación. Si en este punto las cosas no cambian drásticamente a

un plazo no muy largo, como se ha dicho, habrá dos géneros de humanidad, una desenvuelta, en proceso de expansión constante, y otra aherrojada y frustrada por la dependencia.

Se advierte que aquí encontramos un terreno propicio para aplicar los términos de 'realización' y 'alienación', que hemos usado antes, lo cual no debe extrañarnos porque de realización y alienación se trata en el fondo. La polémica de las naciones de hoy, como siempre en la historia, se conecta en su base con la definición del hombre y con el logro o la frustración de su ser. La historia de nuestros días revela la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres.

Esta ley, como todas las históricas, tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no son reorientadas por decisiones radicales de la humanidad, por decisiones revolucionarias[3]. En la segunda mitad del siglo XX, el reto histórico dirigido a los países dominados es la revolución internacional, la subversión del orden vigen-

3 Tocamos un tema cardinal de todo enfoque filosófico de la historia, que no es posible desarrollar en esta ocasión: el tema del determinismo y la libertad históricos. Nuestro planteo supone una concepción del hombre y del proceso histórico tal que en la vida social y en la cultural es posible la emergencia de formas inéditas de conducta y de ser. Es una concepción que, frente al determinismo, postula la apertura de la historia a la novedad y que, sin negar la vigencia de factores inerciales y de estructuras necesarias en la acción humana, admite la presencia de movimientos libres, que trascienden los complejos socio-naturales preestablecidos. Esta es la condición de posibilidad de una conducta humana con sentido y a la vez el punto de inserción en la realidad de las decisiones que cambian la historia.

te de la dependencia y la dominación. La revolución de las naciones del Tercer Mundo, que no debe confundirse con el proceso que lleva a la obtención de la independencia política, muchas veces forma disfrazada de sujeción a potencias extrañas, es la puesta en marcha de un proceso radical de transformación del cuadro mundial del poder, capaz de liquidar, en el exterior y en el interior de los países, según las condiciones especiales de cada uno de ellos, el sistema que mantiene alienados a sus poblaciones y mistificadas su vida y su cultura.

2. Como hemos dicho, a este cuadro real corresponde la situación del Perú. No otro es también el desafío que la historia contemporánea lanza a nuestro pueblo. Esto quiere decir que nos es indispensable reconocernos dependientes, poner al descubierto el sistema de la dominación que tiene sujeta a nuestra nación, pero, además, que debemos denunciar y combatir este sistema de la dominación. A la existencia dominada y a la cultura de la dependencia se las puede cancelar sólo por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre. Ahora bien, si las condiciones de nuestra dependencia son las del régimen social y económico capitalista nacional y su vinculación con los sistemas internacionales de poder, no puede haber una renovación de la vida y de la cultura sin cancelación de tal régimen, es decir, sin un proceso revolucionario que supere el capitalismo en el Perú en cuanto vehículo de nuestra dependencia. Pero siendo la nuestra una dependencia inserta en la red mundial del poder económico y político, el objetivo mayor que perseguimos no podrá cumplirse sin una acción combinada a escala supernacional. De allí la importancia de la toma de conciencia de las naciones

subdesarrolladas o del Tercer Mundo, que comparten con el Perú la situación de dominados y que, como él, demandan soluciones radicales. De allí, además, la importancia de una toma de conciencia en el Perú de la comunidad de problemas y soluciones que nos une a los países subdesarrollados y, en especial, a los latinoamericanos. Así como los grupos oprimidos de una nación han logrado emanciparse uniendo sus esfuerzos en una acción revolucionaria concertada, así en nuestro tiempo es necesaria una acción del mismo tipo, a escala de las naciones proletarias, que son las del Tercer Mundo.

Vivimos seguramente los años decisivos de la emancipación de los países dominados. No es seguro que siempre esté abierta la posibilidad de la libertad, porque hay determinados umbrales de poder que, una vez sobrepasados, harían impracticable cualquier intento de sacudirse de la dominación. Piénsese, por ejemplo, en la diferencia de posibilidades de enfrentamientos de los ejércitos de las grandes naciones industriales y los de las naciones pequeñas y pobres hace cien años, hace cincuenta y hoy, con los tremendos poderes destructivos que poseen las modernas armas nucleares[4]. La distancia de la fuerza es aquí cada vez más grande; con ella decrece la posibilidad de la emancipación. Así ocurre en prácticamente todos los casos.

Pero todavía hoy la unión internacional, la conjunción de esfuerzos de los países oprimidos, puede compensar

4 La guerra del Vietnam parece ser una excepción. Pero sin negar la importancia de la estrategia revolucionaria en su desenvolvimiento, no puede olvidarse que el Vietcong y las fuerzas del norte reciben un enorme respaldo bélico de las grandes potencias comunistas, lo que les permite soportar el resto de la maquinaria militar norteamericana.

este desbalance. Resulta ser ésta la vía obligada de la superación de nuestra alienación nacional y del problema de cultura que ella condiciona. La cual quiere decir que las propias revoluciones nacionales, los movimientos de transformación del sistema social y económico de países como el nuestro, que son una necesidad histórica primaria, no pueden concebirse ya sin el proceso paralelo de la emancipación internacional. De otro modo serán fácilmente sofocadas, se desvirtuarán o colocarán a los países oprimidos en el trance de aceptar condiciones económicas, políticas o militares de otras naciones poderosas, que inevitablemente persiguen sus propios objetivos nacionales. Tendrán que soportar entonces, con la ilusión de su provisionalidad, nuevos lazos de dependencia igualmente contrarios a la soberanía nacional.

VII. Resumen y conclusiones

Recapitulando lo expuesto, podemos enumerar, como elementos centrales de la tesis que defendemos, los siguientes:

1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.

2. Prevalecen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad en las ideas y la improvisación de los propósitos.

3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud.

4. Los grupos que se definen como peruanos se hallan, por una u otra razón, alienados de su ser propio y no pueden menos de generar el ser de una comunidad alienada.

5. Las soluciones y modelos localistas o particularistas como el indigenismo, el hispanismo, el latinismo o el cholismo, son insatisfactorios en cuanto olvidan la causa del mal nacional y peligrosos en cuanto pueden contribuir a acentuar nuestro desquiciamiento.

6. El diagnóstico correcto del Perú supone el reconocimiento de su condición de país subdesarrollado, con los caracteres sociales, económicos y culturales propios de esta condición.

7. Pero el concepto de subdesarrollo debe ser debidamente analizado a fin de que no encubra sino que haga patente la estructura de relaciones nacionales e internacionales que implica. Estas relaciones son las de dependencia y dominación que, en el plano internacional, ponen a los países subdesarrollados bajo el control de países dominadores, que son los desarrollados.

8. La situación de los países subdesarrollados no puede mejorar dentro del esquema de la dominación. Tiende más bien a empeorar, pues se ahonda cada vez más la distancia entre el poder y la prosperidad de las naciones desarrolladas y la pobreza y sujeción de las naciones subdesarrolladas.

9. Es condición **sine qua non** de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo.

10. Esta transformación implica un cambio paralelo de la situación interna y externa de las naciones, que hará posible la instauración de nuevos sistemas sociales nacionales y un nuevo orden internacional. Sin tal transformación internacional los esfuerzos de liberación locales, que, por cierto, están sujetos a particulares condiciones geográficas e históricas, corren el riesgo de frustrarse o de ser desvirtuadas.

11. La cultura peruana puede ser tipificada como una **cultura de dominación**. Sin perjuicio de reconocer rasgos peculiares, resultado de su caso singular histórico, es posible interpretar adecuadamente sus principales notas a base de este concepto.

12. El Perú comparte con los demás países del Tercer Mundo la condición de dominado, con su secuela de alienación y de pérdida creciente de la realidad. A él está dirigido también el reto de la revolución de las naciones subdesarrolladas, reto cuyo tiempo propicio ha llegado, aunque quizá sea el último, pues las condiciones que pueden permitir a los países del Tercer Mundo cambiar el curso de la historia tienden a ser cada vez más improbables.

13. Los peruanos que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a la vez, una necesidad de bienestar y una necesidad de cultura integrada y vigorosa, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folklórico, sino de una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy, tienen ante sí el imperativo de liberar a su país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser.

14. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la domi-

nación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión.

15. Nuestro planteo quiere estar más allá de la crítica moral y del prurito pesimista, así como, ostensiblemente, se sitúa lejos de todas las ilusiones sobre el ser nacional. No me parecen aceptables las objeciones que claman contra el derrotismo que puede producir la crítica veraz, por que la veracidad debe ser el punto de partida de todo diagnóstico y de todo pronóstico de la vida social. Pero, además, porque creo que, privados como estamos de una base positiva y plena de ser, podemos apoyarnos en la negatividad, en la alienación y la carencia, como realidades efectivas de la humanidad peruana. Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, sólo la conciencia de nuestra condición defectiva. Podemos ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan, y alcanzar con aquélla la profundidad de la vida, puesto que éstas nos retienen en la superficie y la inautenticidad. Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre.

CARACTER DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO PERUANO*

Con la levadura de una acción doctrinaria múltiple y creciente va tomando cuerpo la voluntad de investigación filosófica seria que hasta hoy había sido escasa y vacilante en el Perú. La apertura del horizonte de las influencias, unida a una mayor frecuentación de los clásicos del pensamiento, a un nuevo sentido del método y del rigor en filosofía y al contacto con el trabajo de las ciencias particulares, al mismo tiempo que una conciencia más realista de las limitaciones y exigencias concretas de la reflexión, son rasgos positivos de la filosofía de nuestros días. También los tiene negativos. La improvisación y superficialidad de muchas de sus realizaciones, el sentido imitativo, la falta de una verdadera originalidad de pensamiento y el divorcio persistente respecto de la cultura y la vida que forman su mundo inmediato, son algunos de los más saltantes. Ellos pueden explicarse históricamente. No podremos juzgarlos rectamente si volvemos la espalda al desenvolvimiento de esta filosofía desde el siglo XVI y al proceso entero de nuestra cultura. En cambio, si nos situa-

* Fragmento del ensayo "Las tendencias filosóficas en el Perú", publicado en el volumen colectivo **Cultura Peruana**. Lima 1962. Universidad de San Marcos.

mos en la justa perspectiva histórica, el balance de la filosofía actual señala un progreso con respecto a las etapas pasadas, pese a sus defectos innegables, pues se está abriendo una conciencia y se está fundando una efectiva tradición de reflexión allí donde antes no había sino una sucesión fugaz de ideas y una superficial asimilación de sistemas.

Pero hay algo más importante aún, que se hace igualmente patente desde el mirador histórico: las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía no son rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente, sino resultado de un problema más hondo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto. No podemos extendernos aquí en el examen de este problema, de sus efectos en el pasado y sus consecuencias para el porvenir de la filosofía. Bástenos con indicar un derrotero de análisis e interpretación que deberá ser seguido más tarde.

Hemos dicho que hubo una ruptura de la tradición histórico-cultural nacional en el siglo XVI, con su secuela de separaciones y enfrentamientos en el seno de la vida peruana. A causa de esta ruptura queda cortada la posibilidad de unir en un solo cuadro las tendencias filosóficas que acompañan al establecimiento español en el Perú y aquellas formas de pensamiento que las precedieron. Debemos observar, además, que el movimiento histórico iniciado entonces —uno de cuyos aspectos solamente es la trayectoria de la filosofía— fue un proceso de transplante y adopción de ideas y normas de cultura originadas en Europa, en donde se dieron como resultantes de un largo desarrollo histórico-social. Esta cultura tomó en América ciertamente formas peculiares, se adaptó en varios aspectos a la situación nueva y comenzó a desenvolverse siguiendo un ritmo especial. Pero en conjunto siguió pesando el hecho de que no

había surgido de la propia tradición de una comunidad nacional orgánica y que no estaba arraigada en la historia concreta inmediata. Como norma ideal pretendía fundar una unidad y una universalidad que, sin embargo, eran desmentidas por la historia real, la historia de una comunidad escindida en capas opuestas y con graves distancias de tradición, formación y propósitos entre unas y otras. La cultura nueva, pese a sus rasgos localistas, no podía ser entonces una unidad de valores y metas compartidos por toda la sociedad y alimentados y promovidos por el conjunto de la existencia social.

Hasta qué punto ha sido grave este defecto de origen lo muestra claramente el hecho de que todavía hoy, más de cuatro siglos después de esta ruptura inicial, sufrimos de un grave problema de personalidad nacional. Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad porque corresponde a una nacionalidad que ha nacido dividida, se ha malformado siguiendo patrones extraños y desigualmente aceptados o elaborados, y ha debido soportar la sucesiva acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales. Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada y esto significa que el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia.

La filosofía no ha podido menos de reflejar esta situación. La precariedad, el carácter imitativo, la falta de sustento tradicional tienen aquí su explicación última. En esto va a la par con la literatura, el arte, la ciencia, es decir, con todas las manifestaciones de una cultura superior que sólo florecen en la tierra de una existencia nacional integrada. Pero el caso de la filosofía es quizá

más agudo y notorio porque ella es la culminación de la existencia colectiva en la reflexión. Desorientada y sin autenticidad, la comunidad nacional no ha podido hacer surgir un pensamiento filosófico original y vigoroso. No ha habido ese coronamiento de la cultura por la meditación universal que es propio de las sociedades libres y de las culturas bien desarrolladas y, consecuentemente, han faltado también todos aquellos fenómenos de asimilación y levantamiento de motivos, valores y problemas, de acción orientadora de la cima y de reacción fecunda de la base cultural, de impulsos espontáneos y conducción reflexiva, que dan su fuerza y su sello históricos a cada etapa de una genuina filosofía.

Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía. La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la preposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo. Por eso es la filosofía esencialmente una meditación centrada en el hombre. Ahora bien, una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva. La filosofía peruana no ha podido hasta hoy hablar a todos y ser oída por cada uno en su propio lenguaje, porque le ha faltado la unidad de una misma esencia cultural; y no ha podido recibir de todos el impulso vigorizador del pensamiento, no ha podido hacer que todos, convergiendo cada uno desde su propia situación y perpectiva vital, la impulsen y la alienten, porque la existencia social y nacional no ha encontrado todavía el camino común de todas las existencias personales.

Se hace claro así que los obstáculos con los cuales ha tropezado y tropieza aún nuestra filosofía no pueden atribuirse a una actitud personal equivocada de quienes han conducido el movimiento filosófico. Entenderlo de este modo —como se ha hecho aquí y en otros países de fisonomía histórica semejante a la nuestra— es confundir la psicología con la historia de la cultura. Por lo demás, para probar que éste no es el planteo correcto bastaría mostrar que la actitud más frecuente de los pensadores peruanos no ha sido la de la teorización pura, sino más bien la contraria, la del pensamiento aplicado. Hay testimonios abundantes de que quienes han hecho filosofía en el Perú han tenido siempre a la vista los usos prácticos del pensamiento y han buscado ligar estrechamente la filosofía con la realidad. Que pese a esta voluntad su intento haya sido fallido es significativo. Pone de manifiesto que no se trataba de un defecto de disposiciones psicológicas o, en todo caso, de falta de una decisión personal de vincular el pensamiento y la acción, sino que el impedimento básico estaba en la dirección general del proceso de la cultura y de la historia en que todos ellos estaban inmersos.

Habrá quienes se sorprendan de lo que digo y piensen que mis expresiones contradicen la esencia universal de la filosofía. Olvidan que esa esencia no es nada más que una palabra vacía si no se realiza en la historia, pues se negaría como universalidad al no ser capaz de incorporar los productos de la vida en todas formas, comenzando por los de la historia inmediata. Olvidan, además, que la filosofía la hace el hombre en su historia y en ella responde el ser personal y social con toda la carga de su existencia concreta. Nuestra filosofía no ha alcanzado la universalidad original justamente en la medida en que no ha estado respaldada por la realidad. Estamos saliendo ahora, paso a paso, de esa situación. Estamos presenciando los comienzos de la recuperación

nacional en la que puede insertarse el movimiento de la filosofía peruana como un resultado y, a la vez, como un elemento vivificador.

Con estas consideraciones no me estoy poniendo en uno de los lados que se enfrentan en la ya antigua polémica en torno a la filosofía americana, por lo menos en los términos en que ella se ha planteado hasta ahora. No creo que la filosofía deba ser un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas. No creo tampoco que podemos esperar la originalidad por un proceso de adopción de ideas y normas que no tome en cuenta nuestra situación antropológica. Se trata, para mí, de comprender por qué nuestra filosofía ha tenido los caracteres que ofrece hasta hoy y por qué sin un nuevo signo histórico no podemos esperar un radical cambio. Y se trata también de pensar las condiciones según las cuales alcanzaremos el nivel de creación y de realización que anhelamos. Esto no podrá ocurrir, repito, hasta que no se supere la alienación de la vida comunitaria peruana y no se constituya una nacionalidad integrada y, con ella, una cultura nueva y orgánica.

Entretanto, la filosofía tiene varias tareas por delante. La primera es una tarea didáctica de formación de conciencia: la preparación racional para la comprensión del mundo y de la existencia de las generaciones más jóvenes. La segunda es una tarea de afinación de los instrumentos racionales, de cuidadoso entrenamiento en las técnicas y los métodos del pensamiento más riguroso, lo que en parte considerable es también una tarea didáctica a la que sirve inmejorablemente la ampliación del horizonte de conocimiento de las corrientes e ideas de hoy y del pasado. La tercera es una toma de conciencia fundamental de nuestra propia alienación, que debe llevarnos a formar el modelo antropológico de

nuestra condición de ser. La conciencia, decía Hegel, es la elasticidad absoluta. La pérdida total del ser es, en el límite, el comienzo de la recuperación cabal del mismo. Nuestra manera de ser auténticos debe surgir del reconocimiento de la carencia que somos, de la limitación y precariedad que nos define. Debemos ser verdaderos en nuestra negación ya que apenas podemos serlo en nuestra afirmación. De una reflexión que se hace así realista ha de surgir el contenido más fecundo de la filosofía, es decir, la fecundidad de la filosofía para la vida.

Hablando de la educación peruana —que es otro aspecto del mismo gran problema— he escrito una vez que sus fracasos y su desorientación eran reflejo de la situación real de nuestra sociedad; que el estado crítico en que permanentemente se encuentra no podía cancelarse sin la resolución de las grandes cuestiones nacionales y que, por tanto, hay que construir la educación de acuerdo a la crisis nacional. Dije entonces que, en lugar de hablar, como tantas veces se ha hecho, de la crisis de la educación, deberíamos comenzar a hablar de la **educación de la crisis**. Algo semejante pienso que es válido para la filosofía. Hay un malestar, una frustración, una improductividad de la filosofía en el Perú desde el comienzo. Continuamente estamos tentados e hablar de la crisis de la filosofía y de buscar solucionarla sin atender a sus causas fundamentales. Atendiéndolas, creo que debemos comenzar a hablar de la **filosofía de la crisis**, de aquélla que corresponde a nuestra situación, la que necesitamos construir como factor promotor de una nueva cultura en conjunción con los otros factores esenciales que han de ponerse también en obra. Con ello daremos paso a la autenticidad de la reflexión y de la acción que es la vocación perenne del filosofar.

LA IDEOLOGIA DE LA EMANCIPACION*

El famoso opúsculo de Riva Agüero, primer presidente del Perú, **Manifestación histórica y política de la Revolución de la América y muy especialmente de la parte que corresponde al Perú y Río de la Plata,** es una pieza característica de la literatura política de la emancipación, muy a propósito para un muestreo de las orientaciones ideológicas que predominaban en el momento. En un texto relativamente breve, el autor hace un despliegue impresionante de referencias que cubren lo más representativo del pensamiento filosófico, político y jurídico del siglo XVIII europeo: Montesquieu (**El espíritu de las leyes, Grandeza y decadencia de los romanos, Cartas persas**), Rousseau (**El contrato social y Discurso sobre el origen de la desigualdad,** entre otras obras), el abate Reynal (**Historia de los establecimientos ultramarinos**), Condillac (**Curso de estudios**), Helvecio (**Del hombre, su educación**), Mably (**Deberes y derechos de los ciudadanos**), además de Locke, Voltaire, D'Alembert, Necker, Beccaria y Filangeri, para mencionar sólo a los doctrinarios mejor conocidos, Riva Agüero no es un caso excepcional en el grupo dirigente

* Publicado en El Peruano, suplemento dedicado al sesquicentenario de la independencia, Lima 28 jul. 1971.

peruano cuya cultura es selecta. Fácil sería confirmarlo con otros de sus representantes: Vidaurre maneja a Locke, Rousseau, Montesquieu y la **Enciclopedia**, como Vizcardo, Baquíjano, Unanue o Sánchez Carrión. Este último da un vivo testimonio de la adhesión de nuestros próceres al "racionalismo" europeo de la época, cuando le escribe a José Larrea y Loredo en 1824:

> "Encargóle algunos libros buenos ingleses y franceses, especialmente todas las obras de Voltaire, Rousseau, y demás gente devota: no se asuste: los confesores oyen hasta herejías; sobre todo deseo un atlas novísimo, y lo demás que desee Ud. creer que quiero"[1].

A este propósito, conviene señalar claramente desde el principio que la ideología en que se sustenta nuestro movimiento emancipador es fundamentalmente este pensamiento de cepa europea, producto de la dinámica histórico-cultural de los países líderes en el Viejo Continente. Llámesele racionalismo, filosofía de la ilustración o enciclopedismo, su filiación y su contenido temáticos son europeos. Como el monarquismo reformado, el republicanismo liberal que finalmente prevaleció entre los próceres peruanos es también buen ejemplo de esta ideología transferida.

No cambia sustancialmente este hecho la existencia de una versión americana de ese pensamiento, la cual consiste en diversas síntesis de los aportes europeos formulados en la enseñanza y en la obra escrita de los intelectuales latinoamericanos del siglo XVIII y comienzos del XIX. El **eclecticismo** latinoamericano, identificado y estudiado por Gaos y sus discípulos, es pro-

1 **Boletín del Museo Bolivariano**, a. I, No. 12, pág. 531.

ducto intelectual nuestro como traducción de la problemática y las soluciones del pensamiento europeo, pero no como aportación original de planteos y respuestas. Este carácter secundario e imitativo en lo fundamental es una peculiaridad de la ideología revolucionaria peruana que es preciso tener en cuenta al hacer su diagnóstico general.

Las vías de acceso de la intelectualidad peruana al repertorio ideológico europeo son múltiples y de variada naturaleza. Pasémosles rápida revista: los viajeros ilustrados como Bouger, Humboldt, Haenke, Ruiz y Pabón; los científicos avecindados en el Perú, como Federico Bottoni y Martín Delgar; las revistas extranjeras y nacionales, como los **Annales de Trevoux** y el **Mercurio Peruano** y, luego, en plan más político periódicos como **El Peruano** o **El Verdadero Peruano;** la lectura de autores ilustrados españoles, sobre todo el Padre Benito Feijoo quien en su **Teatro crítico universal** y en sus **Cartas eruditas** realizó una notable labor de divulgación y esclarecimiento de tópicos modernos; el manejo de traducciones o versiones originales de obras de autores franceses e ingleses representativos del movimiento ilustrado, entre las que se cuenta en lugar prominente la **Enciclopedia**[2]; la acción promotora y difusora de agrupaciones y círculos ilustrados, el principal de los cuales es la Sociedad de Amantes del País; y finalmente la enseñanza universitaria que hacia fines del siglo XVIII es objetivo de una profunda reforma.

Es importante detenerse un poco en este último punto porque la Universidad tuvo gran influencia hacia fines

2 Autores tan moderados como Baquíjano y Unanue citan la **Enciclopedia** como un texto de consulta regular. Sin embargo, por Real Cédula de 1785 se ordenó recoger todos los ejemplares de la obra.

de la Colonia y dio un matiz característico al movimiento emancipador. De hecho, éste fue conducido por una élite universitaria criolla, de extracción social predominantemente burguesa. Desde el punto de vista institucional, hay que mencionar el Convictorio de San Carlos, sin duda el foco de irradiación de las nuevas ideas en el Perú desde 1786, cuando Toribio Rodríguez de Mendoza y Diego Cisneros lo reforman. Contribuyen a este movimiento, el Real Colegio de San Bernardo del Cuzco, impulsado por Ignacio de Castro, el Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa, bajo la conducción del Obispo Chávez de La Rosa, y el Seminario de Santo Toribio en Lima, donde actuó Rodríguez de Mendoza antes de pasar a San Carlos. Más tarde se destaca la actividad en el mismo sentido de la Escuela de Medicina de San Fernando fundada por Unanue.

Los nuevos planes de estudio de los centros reformados destierran la orientación escolástica antes dominante en la enseñanza de la filosofía, el derecho y las ciencias, lo cual significó algo más que un cambio de autores y textos. Significó un proyecto muy consciente de apertura del horizonte de pensamiento y de anclaje del conocimiento en el suelo de la experiencia y de la razón. Frente al predominio anterior del criterio de autoridad y de los modos dogmáticos de filosofar, los planes que se introducen en el Convictorio, según lo expresa Rodríguez de Mendoza en un célebre **Informe** de 1791, garantizan el libre uso de la facultad de juzgar, de tal modo que los estudiantes "cultivan una filosofía libre y se hallan dispensados de la obligación de adoptar sistema alguno"[3]. Rodríguez de Mendoza lleva esta apertura del horizonte intelectual incluso a la teología, pos-

3 **Mercurio Peruano**, vol. III, No. 91, págs. 200-201.

tulando que el teólogo "no debe jurar en las palabras de ningún maestro, ni ser sectario, sino que ha de elegir un sistema ecléctico de filosofar"[4]. Para él la razón y la revelación colaboran en la ciencia de Dios que no debe estar divorciada de la renovación ilustrada.

Como lo mostraron los acontecimientos de la emancipación en que participaron activamente, lado a lado, laicos y sacerdotes, esta enseñanza implicó una concientización de los criollos sobre las condiciones de su existencia en el Perú y la participación que les tocaba en la transformación política del país.

Para establecer la filiación ideológica de la enseñanza universitaria y, como queda dicho, del pensamiento director de la revolución de la independencia, es preciso tener en cuenta los siguientes autores y corrientes:

a. La moderna doctrina del derecho natural y de gentes, que tiene sus representantes más caracterizados en Grocio y Pufendorf. Las tesis principales de esta escuela fueron recogidas en el texto de Heinecio cuya importancia en este proceso doctrinario se muestra bien en el hecho de que la reacción conservadora y absolutista desterró más tarde su uso. Los italianos Beccaria y Filangeri desempeñaron asimismo un papel muy importante en la renovación de la mentalidad jurídica de los dirigentes criollos.

b. La filosofía social y política moderna, particularmente la anglo-sajona y la francesa, representada por Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire y otros colaboradores de la **Enciclopedia**. También ejercen influencia políticos activos y escritores vinculados con la emancipación de los Estados Unidos, como el inglés

4 **Lugares teológicos**, trad. cast. Lima 1951. Universidad de San Marcos, pág. 45.

Burke y los americanos Jefferson y Franklin. En este cuadro no pueden ciertamente estar ausentes los nombres más destacados de la tradición jurídica católica de España, como los Padres Victoria y Mariana, sobre todo en aquellos puntos de doctrina, como el derecho de rebelión, que coincidían con las motivaciones del movimiento peruano e hispanoamericano en su fase insurgente.

c. Las doctrinas económicas de orientación fisiocrática y, sobre todo, mercantilista y liberal. Dentro de la línea fisiocrática, Vauban fue conocido por Baquíjano y posiblemente por Bravo de Lagunas[5]. En la vertiente liberal, Juan Bautista Say fue bastante leído y tuvo gran influjo en las ideas económicas de Vidaurre[6]. Otros nombres característicos de la moderna economía liberal, como los de Adam Smith y Jeremías Bentham, también se difunden a comienzos del XIX.

d. Las doctrinas gnoseológicas que provienen de Bacon y Descartes y dibujan el perfil de lo que, de un modo amplio, puede llamarse la modernidad filosófica. Dentro de este ámbito ideológico predomina la dirección empirista y naturalista, tal como es desarrollada por Locke , en Inglaterra, y Gassendi, D'Alambert, Diderot, Condillac y Destutt de Tracy en Francia. Sin que haya unidad estricta de planteos ni aceptación plena de todas las consecuencias teóricas y prácticas de esta orientación, es incontestable que ella impregna el movimiento peruano no sólo en lo que niega —el dogmatismo escolástico— sino también en mucho de lo que

5 Cf. P. Macera. "Tres etapas del desarrollo de la conciencia nacional". En **Fanal**, Lima 1955, pág. 29.

6 Cf. Emilio Romero. **Historia económica del Perú**, t. II, Lima, págs. 17-22. Ed. Universo.

afirma. Hay que ver en el interés por la naturaleza y la historia nacionales que se desarrolla grandemente en esta época —como lo atestiguan, entre otros, los estudios publicados en el **Mercurio Peruano**—, una secuela de esta filosofía que pone al conocimiento bajo la advocación de la razón nutrida por la experiencia.

Una nota peculiar, digna de resaltarse aquí, es la ausencia del radicalismo antirreligioso. Al lado de ciertas inclinaciones deístas, no hay una nota peculiar de pensamientos religioso crítico. En general, los puntos de vista filosóficos se ofrecen en armonía con la profesión de fe católica.

e. La nueva concepción del mundo natural que procede de la ciencia físico-matemática moderna. Esta concepción ocupó una papel principal en los nuevos programas de enseñanza y en la reorientación de la conciencia intelectual de la capa dirigente peruana. El ideal de una ciencia rigurosa, capaz de abarcar con sus categorías y principios el conjunto de la realidad, que por primera vez se hizo ostensible en el sistema de Newton, fue acogido y exaltado por los ilustrados peruanos. El newtonismo, importado es cierto con retardo, les dio la seguridad de que a muy corto plazo sería posible un conocimiento cabal de las leyes que rigen el proceso social, del cual se derivaría una reorientación de la existencia colectiva.

¿Cuáles son los principales contenidos doctrinarios de la conciencia revolucionaria peruana cuya filiación acabamos de esbozar? Para orientar al lector hacia una respuesta correcta trataremos de enumerar los motivos comunes y más o menos constantes que, por eso mismo, sirven para definir el movimiento en su conjunto. Esto no supone negar ni ignorar las variedades y los

momentos evolutivos que ofrece este movimiento[7], pero sí el postular la existencia de un repertorio ideológico dominante que da su tono propio a la emancipación.

En primer lugar mencionaremos, porque ofrece el marco doctrinario más general y porque se halla presente en el foco de la conciencia de nuestros próceres, el contenido **humanista** del movimiento emancipador. Los intelectuales y políticos que prepararon y condujeron el proceso separatista apelaban a los ideales de libertad, justicia e igualdad como justificación última de su acción. Eran defensores de los derechos del hombre y aspiraban a fundar sobre su basamento una comunidad más espiritual. Se trataba es cierto de una reivindicación abstracta, aprendida en los textos del racionalismo moderno, concordados con las enseñanzas cristianas, pero que insuflaba emoción social en las proclamas y los escritos de los líderes patriotas y ponía en comunicación su praxis política con un fundamento universal de la acción. Para ellos, la hermandad de los hombres comprendida en toda su profundidad por quien está esclarecido por la razón, despejaba las dudas y acallaba los escrúpulos de conciencia. Los que hasta ayer habían sido fieles súbditos del rey de España llegaron a pensar por esta vía que servir a la causa de los hombres era más imperativo aún que servir a la tierra de los antepasados. El decreto de abolición de la esclavitud, firmado por San Martín en Lima, el 12 de agosto de 1821, da cabal expresión a este credo humanista cuando, en su primera parte, dice:

7 Para una visión diacrónica de la ideología de la Emancipación puede consultarse Basadre, **La iniciación de la República y Perú problema y posibilidad**, y P. Macera, **op. cit.**

"Cuando la humanidad ha sido altamente ultrajada y por largo tiempo violados sus derechos, es un gran acto de justicia, si no resarcirlos enteramente, al menos dar los primeros pasos al cumplimiento del más santo de todos los deberes. Una porción numerosa de nuestra especie ha sido hasta hoy mirada como un efecto permutable, y sujeta a los cálculos de un tráfico criminal: los hombres han comprado a los hombres, y no se han avergonzado de degradar la familia a que pertenecen, vendiéndose unos a otros. Las instituciones de los siglos bárbaros apoyadas con el curso de ellos, han establecido el derecho de propiedad en contravención al más augusto que la naturaleza ha concedido".

Como la abolición de la esclavitud así fundamentada, la emancipación en conjunto se apoyó en motivos filantrópicos de raigambre filosófica que postulaban un hombre universal, realizable más allá de las limitaciones y diferencias nacionales.

Al lado de este elemento humanista normativo, existe un contenido ideológico **político-social** que se manifiesta de varios modos. Está en el decidido y prácticamente unánime rechazo del despotismo y del abuso de poder. De todos los sectores políticos convergen las expresiones de condena a la tiranía como degradación de la función de gobierno. Opera aquí un elemento dominante de conciencia liberal, en sentido amplio, de la que participan incluso los conservadores más convencidos. La querella entre autoritaristas y democráticos o entre monárquicos y republicanos no afecta esta unidad básica de criterio. El tirano, sujeto de la diatriba, es tácitamente el rey de España, aunque a veces sea mencionado de modo muy explícito:

"Estos tres siglos de los Carlos y los Felipes —dice Morales Duárez—, titulados en el mismo seno de la metrópoli y en sus provincias inmediatas los siglos del despotismo y la opresión, son cabalmente los del descubrimiento de América, su dominación y sus tropelías; hay tiempo bastante para haber podido conocer sus males y calcular sus remedios. Si pretendiéramos los americanos dar un cuadro acabado de aquéllos, nuestra narración tendría ahora principio, pero nunca término"[8].

Esta manifestación en boca de un diputado peruano a las Cortes de Cádiz ponía la crítica del despotismo en la línea de una acción política que tarde o temprano habría de desembocar en la emancipación. Tal consecuencia era tanto más previsible cuanto que, al lado de los derechos básicos del indio y del esclavo, se reivindicaban contra el despotismo los derechos políticos del criollo, es decir, de la clase propietaria que hasta entonces había visto recortadas sus aspiraciones al poder. El parlamentarismo, la teoría del equilibrio de los poderes, la democracia formal, todos los elementos, en suma, de la utopía liberal europea tienen su lugar —como lo ha destacado López Soria— en el contenido político social de esta ideología y en su función de amparo de las aspiraciones y reivindicaciones de la burguesía peruana de las postrimerías de la Colonia.

Característicamente, cuando la reivindicación filantrópica choca con el derecho de propiedad que el criollo está ansioso de preservar y afirmar, aquélla cede notoriamente terreno. Caso ejemplar también en esto es el

8 Cit. por Luis Alayza y Paz Soldán. **La constitución de Cádiz de 1812. El egregio limeño Vicente Morales Duárez.** Lima, pág. 60.

mencionado Decreto de San Martín sobre la esclavitud, que morigera su inicial ímpetu libertario cuando pueden ser afectados los intereses de la clase dominante. He aquí el texto:

> "Yo no trato, sin embargo, de atacar de un golpe este antiguo abuso: es preciso que el tiempo mismo que lo ha sancionado lo destruya; pero yo sería responsable a mi conciencia pública, y a mis sentimientos privados, si no preparase para lo sucesivo esta piadosa reforma, **conciliando por ahora el interés de los propietarios con el voto de la razón y de la naturaleza"**[9].

Más adelante, desde el gobierno, algunos caracterizados combatientes de la independencia retrocederán francamente en la política de erradicación de la esclavitud del negro y la explotación del indígena. Este es el sentido de los decretos sobre el patronato y el comercio de esclavos y del decreto que restablece el tributo indígena. Por otra parte, los decretos liberales de Bolívar sobre la propiedad agraria facilitarán la consolidación del latifundio. Todo lo cual se entiende mejor en la perspectiva de las reivindicaciones clasistas de los criollos que se imponen dentro del horizonte socio-político de la independencia como las motivaciones centrales del enfrentamiento con España.

El contenido **económico** es sin duda un aspecto muy importante de la ideología de la emancipación. Contra lo que se ha afirmado tratando de oponer una supuesta motivación "idealista" y desinteresada del proceso peruano y latinoamericano a los intereses muy prosaicos de otros movimientos de independencia como el nor-

9 Subrayamos nosotros.

teamericano, el nuestro tiene su neto acento, económico. Basta con leer la **Carta a los españoles americanos**, cuya influencia en todo el continente es bien conocida, para percatarse de que Vizcardo y también el público a quien iba dirigida la obra daban toda su importancia al factor económico. Y en la misma línea están Bravo de Lagunas, Vidaurre, Baquíjano, Unanue o Riva Agüero, celosos defensores todos ellos, desde el principio, de la libertad económica de las colonias.

Este contenido ideológico no es ciertamente ajeno a las reivindicaciones de los criollos. De allí que, con excepción de un breve interludio fisiocrático, el cuerpo de la doctrina económica que informa el pensamiento emancipador se oriente en el sentido del mercantilismo y el liberalismo. El comercio y la minería son exaltados como fuentes de riqueza, coincidiendo con la predominante dedicación criolla a estas actividades. La agricultura, a la que estaba entregada la gran mayoría indígena, no pesa en cambio dentro de este balance. Contra lo que hubiera ocurrido en un movimiento nacional orientado en la dirección en que marchó la rebelión de Túpac Amaru II, la emancipación —como ha señalado Emilio Romero[10]— no tuvo un contenido agrario.

El contenido **nacionalista** de la ideología de la independencia ha sido destacado una y otra vez. No se puede ignorar su existencia, como tampoco el hecho de que no es uniforme. Se da, en efecto, a tres niveles que conviene distinguir. Hay, en primer lugar, el sentimiento de la nación hispana y la adhesión a sus valores y tradiciones. Este nacionalismo hispanizante y fidelista, que puede encontrarse en muchos colaboradores del

10 **Historia económica del Perú**, t. II, pág. 29.

Mercurio Peruano, tiene más tarde una versión liberal nutrida por el espíritu de las Cortes de Cádiz y el Constitucionalismo de 1812.

Más restringido y polémico es otro nacionalismo, el que reivindica los derechos y la fraternidad de los hispanoamericanos, unidos entre sí por la vecindad territorial y por la situación política que los distancia de España. La **Carta** de Vizcardo es buen ejemplo de esta conciencia que une a los "españoles americanos" y pone acento en sus diferencias con respecto a los españoles de ultramar. Dirigiéndose a los que él significativamente llama "hermanos y compatriotas", el jesuita peruano es muy claro en la separación y el distanciamiento:

> "El mismo Gobierno de España os ha indicado ya esta resolución, considerándoos siempre como un pueblo distinto de los españoles europeos, y esta distinción os impone la más ignominiosa esclavitud. Consintamos por nuestra parte a ser un pueblo diferente; renunciemos al ridículo sistema de unión y de igualdad con nuestros amos. . ."

Coincidiendo con este sentir, veinte años más tarde, en **El Satélite del Peruano**, se dirá:

> "Por Patria entendemos toda la vasta extensión de ambas Américas"[11].

Hay por último, la conciencia nacional peruana que se manifiesta en la identificación de una unidad histórico-geográfica nombrada Perú. El artículo "Idea General del Perú", que Unanue escribe para el primer número

11 Suplemento a la Introducción del tomo I. Cit. apud Macera, pág. 120.

de **Mercurio Peruano**, es un buen ejemplo de esta conciencia nutrida del sentimiento de la vida local, de la curiosidad por las novedades y singularidades de la tierra y del afán de recopilar y observar que están en el origen de los estudios geográficos, etnográficos y botánicos aplicados al país. La mayoría de nuestros próceres comparten esta conciencia y de ella ganan su definición como representantes de lo que pronto habría de configurarse políticamente como el Perú. Pero, a la vez, de ella procede una cierta indeterminación sobre la realidad social y económica que sustenta su acción intelectual y política. De hecho les es extraña la comprensión del hombre de la masa y la beligerancia antieuropea que caracterizaron las proclamas de Condorcanqui. Tampoco alcanzan el nivel de conciencia de comunidad nacional a que tempranamente había llegado Garcilaso y que logró cabal expresión cuando, al dedicar su **Historia General del Perú**, escribió:

> "A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad".

La filiación hispánica y los condicionamientos de clase de la mayoría de nuestros próceres los mantienen, incluso en la ruptura política, suficientemente cerca de Europa como para no lograr una comprensión adecuada de lo que era distinto y propio de la sociedad peruana como producto colonial. El lazo con que unen a todos los peruanos es más la idea humanista abstracta y la actitud filantrópica que el sentido histórico-social de aquello que, ya en ese momento, significaba una nación en condiciones de subdesarrollo.

¿Hay un contenido **revolucionario** en la ideología de la emancipación? Pese a la coyuntura histórica, la respuesta afirmativa no parece tan obvia. Los más caracterizados conductores del movimiento ilustrado que desembocó en el separatismo no son ciertamente ajenos a la problemática de la revolución, pero de un modo no siempre coincidente en sus conclusiones. El **Mercurio Peruano**, por ejemplo, es muy explícito en su rechazo de la revolución francesa, con todo lo que ésta comportó su subversión de principios y valores. Por su parte, Vidaurre, en un momento crucial de su carrera pública, declaró enfáticamente: "Mi norma es reforma, no revolución".

La conciencia de que se vivían tiempos de cambios profundos no faltó, sin embargo, en las mayoría de los ilustrados y se fortaleció con los triunfos de la guerra emancipadora. Muchos de nuestros próceres pudieron escribir con Pérez de Tudela:

> "Estamos en el principio de los tiempos: nuestra sociedad se va à formar como si el mundo hubiese acabado de salir de las manos de su creador"[12].

Decidida la lucha por la independencia, esta conciencia de la transformación de la vida se agudizó y se amplió poniendo en crisis la lealtad política, la definición de la propia nacionalidad, la forma de gobierno y el acceso a la gestión del Estado. Todo esto contaba como efectos y modos de una subversión revolucionaria del orden hasta entonces establecido que tácita y explícitamente

12 "Memoria en pro de la adopción del sistema republicano, leída en la Sociedad Patriótica en la sesión del 8 de mayo de 1822". En **Boletín del Museo Bolivariano**, a. I, No. 11, pág. 386.

había que asumir en la acción pública y aún en la conducta privada.

En otro sentido, faltó sin embargo el elemento revolucionario más hondo y trascendente, aquél que tiene que ver con la transformación de las estructuras sociales, condición de una transferencia efectiva del poder y la propiedad. Como se comprende, tampoco esta ausencia era ajena a la extracción social de los líderes de la emancipación. Aunque descontentos y llenos de aspiraciones de progreso personal, estaban suficientemente integrados al sistema socio-económico como para no interesarse seriamente por su cancelación. Se explica entonces que, rotos los lazos de dependencia política externa, perduraran los patrones de dominación interna que el imperio había establecido. Esto quiere decir que se mantuvieron y se reforzaron cosas tan importantes como el latifundio, la orientación del esfuerzo productivo hacia una economía de exportación, la fuerte discriminación social y la concentración del poder y la riqueza en perjuicio de vastos grupos humanos y de regiones marginadas.

Prolongada de este modo la dominación interna, se preparó el relevo de la colonización española por otras formas de subordinación exterior que no tardaron en hacerse presentes en la vida de la nación. Esta consecuencia no fue rechazada sino más bien aceptada —generalmente con el justificativo del progreso nacional— por los sectores dirigentes del país. Dicho de otro modo: el cuadro histórico-social, herencia del pasado colonial, no fue asumido con toda su carga negativa por los próceres que, sin embargo, rechazaban por principio la colonia y lucharon por cancelarla.

La ideología de la emancipación, reflejo de la actitud criolla, no lleva pues la impronta de una conciencia re-

volucionaria orgánica y penetrante. En esta ausencia hay que ver uno de los elementos del problema de la historia subsecuente del Perú, de cuya meditación debe extraerse la respuesta a la más lacerante pregunta que hoy, a los ciento cincuenta años del nacimiento de la República, nos planteamos los peruanos: **¿por qué se perdió la independencia?** Ella es el punto de partida del pensamiento y la obra de la segunda independencia.

FILOSOFIA Y ALIENACION IDEOLOGICA*

¿Ha habido una doctrina filosófica del Perú moderno, una teoría de su sociedad y su historia? Nos proponemos responder a esta cuestión fundamental que afecta tanto a la significación de nuestra filosofía cuanto a orientación racional del proceso peruano. Haremos en primer lugar un recuento sumario de las principales etapas y aspectos de la reflexión filosófica en el Perú de la época contemporánea y luego un enjuiciamiento del carácter y alcances de esta reflexión. Conviene precisar al respecto dos cosas. La primera es que dirigimos nuestra atención a las interpretaciones filosóficas o influidas de un modo ostensible por doctrinas filosóficas, no a cualquier elaboración ideológica de tipo político, económico, religioso o a las opiniones y creencias más o menos generales que se expresan en los documentos y actos públicos. La segunda es que tomamos como punto de partida de esta indagación el período que comienza con el fin de la guerra del Pacífico, es decir, hacia 1880. Esta etapa está marcada no sólo por ese acontecimiento bélico y los profundos trastornos y cambios que trajo al país, sino también por la penetra-

* Escrito en 1969 y publicado en **Perú hoy**, vol. I, comp. J. Matos Mar. México 1972. Siglo XXI.

ción del capitalismo financiero cuya influencia habrá de ser decisiva en la configuración del régimen económico-social y del proceso político del Perú hasta los días que corren. Aunque nuestra indagación no es histórica sino crítica, recurriremos a los datos de la historia para fijar las coordenadas del proceso filosófico y dar así a cada momento del pensamiento su proyección concreta.

1. Bosquejo de la evolución ideológica

El pensamiento que nos interesa examinar sucede al predominio de las corrientes doctrinarias filosófico-políticas que alimentaron a comienzos y mediados del siglo XIX el debate entre liberales y conservadores. Después del republicanismo ilustrado de cepa preferentemente roussoniana y de la influencia de Bentham, Adam Smith y Benjamín Constant, se hace sentir la acción del tradicionalismo francés y español, de los espiritualistas de la época de la Restauración y del krausismo, este último especialmente a través de teóricos del derecho como Ahrens.

La concepción del Estado y la sociedad que marcó el pensamiento de los políticos y publicistas de la época anterior a la guerra con Chile no desaparece por cierto a fines del siglo XIX. Está presente incluso en programas políticos tan típicos e influyentes al fin del siglo como el pierolismo. Pero hay claramente un nuevo repertorio de ideas que, formuladas no siempre de modo tajante y polémico y muchas veces como complemento y como prolongación de motivos doctrinarios antes vigentes, sustituyen a la ideología precedente y marcan un nuevo momento filosófico-doctrinario.

Podemos distinguir dos líneas de desarrollo y cuatro etapas en el proceso del pensamiento que nos interesa

examinar aquí. Respecto a lo primero hay, de una parte, un movimiento predominantemente académico y, de otra, pensadores que no tienen contacto importante con la Universidad y hasta se le oponen. Por lo que toca a las etapas del proceso ideológico, pueden distinguirse:

1. el período inmediatamente posterior a la guerra del Pacífico;
2. el pensamiento novecentista;
3. el pensamiento de la época de la crisis de los años 20 y 30; y
4. los desarrollos actuales después de la segunda guerra mundial[1].

La primera etapa, que se extiende aproximadamente desde 1880 hasta los primeros años del siglo XX, está caracterizada por el predominio de la filosofía positivista. Con respecto a esta filosofía es preciso dar dos indicaciones por vía de aclaración. En el Perú el positivismo no alcanzó en amplitud y en influjo sobre el Estado y la sociedad, un desarrollo comparable al de México o al de Brasil; lo cual no es equivalente a negar que tuviera aquí efectos bien marcados. De otro lado, cuando se habla de positivismo se usa una cierta denominación sinóptica para significar las ideas estrictamente atribuibles a la filosofía llamada positiva —tal como la delineó en Francia Augusto Comte— y, además, ciertos elementos doctrinarios coincidentes de un modo u otro en la aceptación de postulados empiristas y naturalistas.

1 Para un tratamiento pormenorizado de este desarrollo ideológico remito a mi libro **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico.** Lima 1965. Moncloa Editores.

El positivismo académico se desenvuelve entre nosotros especialmente en el campo de las ciencias sociales, aunque no deja de tener repercusiones en el debate científico-natural que animan sobre todo médicos y profesores de las facultades de Medicina y Ciencias. También las personalidades más representativas de las facultades de Derecho y Letras de Lima y de otras ciudades importantes, como Arequipa, son influidas por los postulados de esta filosofía. Basta leer la obra escrita y hacer la crónica de la enseñanza de figuras como Javier Prado, Mariano H. Cornejo, Manuel Vicente Villarán, Jorge Polar, Isaac Alzamora o José Matías Manzanilla, para comprobar este aserto. Hay un muy característico interés por los estudios sociales —la sociología, no lo olvidemos, fue anidada por el positivismo— al que contribuyen como divulgadores y estudiosos, además de algunos de los profesores acabados de citar, Carlos Lisson, Carlos Wiesse y Joaquín Capelo, para mencionar sólo a algunos nombres destacados.

Por lo que toca a la orientación doctrinaria de este pensamiento, es característico el influjo de las tesis evolucionistas spencerianas y, dentro de la misma línea ideológica, la tendencia a aplicar patrones científico-naturales para la comprensión del fenómeno social. De allí el uso reiterado de los conceptos de raza y de influencia del medio geográfico —con reminiscencias de Taine— que se percibe en la mayor parte de los trabajos sobre la sociedad y la historia peruana debidos a los representantes de nuestro positivismo.

Uno de los aspectos más sobresalientes de este movimiento es su preocupación por la educación, a cuyo debate filosófico contribuyeron la mayoría de los positivistas académicos así como Pedro A. Labarthe y

otros pedagogos. La doctrina de base fue bien definida por Villarán cuando pidió una educación "democrática, simple, científica, común y profesional, tendiente a despertar energías físicas y mentales, estimular el trabajo y formar hombres"[2]. A semejantes conceptos normativos se agregan, como elementos característicos del cuadro filosófico-pedagógico del positivismo, la tendencia democrática y antihumanista, canceladora de los restos de la escuela clásica entre nosotros, y la fe en la reforma social por la educación.

Salvo excepciones muy contadas, los positivistas peruanos, que aspiran a organizar una escuela adecuada a nuestra realidad y son conscientes de la necesidad de impulsar el progreso económico como levadura de la mejora de los niveles de cultura, están convencidos de que el encuadramiento capitalista del país no contraría nuestra personalidad y responde a las exigencias del progreso nacional. Esta personalidad está tan sólo a la espera de una escuela apropiada para dar los mejores frutos de que es capaz, como ya lo han hecho los países más civilizados del orbe.

Lo cual nos lleva a la vinculación entre la filosofía y la política del positivismo. En la mayoría de los casos los positivistas pertenecen a la clase dirigente peruana y participan directamente de responsabilidades de gobierno. Constituyen la élite intelectual del civilismo histórico al que dan su sustento doctrinario. Como tales son republicanos de tendencia liberalizante. No es extraña a su acción una cierta inquietud reformista que se tradujo en la legislación social que propiciaron, bastante avanzada para su tiempo. Son también patrocinadores de la evolución capitalista del país por mediación del

2 **Estudios sobre educación nacional**, Lima 1922, pág. 63.

capital financiero extranjero, siendo sus focos de interés la industria extractiva y la manufactura de consumo local. Complementando esta perspectiva económica, su imagen del Perú es pesimista con respecto al pasado y escéptica con respecto a los factores de tradición y raza, pero optimista en cuanto al futuro a construirse por la organización adecuada del Estado, la educación moderna y el esfuerzo del trabajo. Esta apreciación favorecía la formación y el predominio de una oligarquía ya no feudal, como en el pasado, sino comercial e industrial, firmemente instalada en los puestos claves de la sociedad y del Estado y con buenas relaciones internacionales, capaz, en este concepto, de asegurar una armoniosa evolución del país dentro del conjunto de las naciones modernas.

El positivismo fue también la sustancia filosófica de la otra rama de pensamiento de la época, la no académica, cuyo escenario es la política, el periodismo y la literatura. En ella, junto con las tesis cientificistas y naturalistas ya mencionadas, aparecen y cobran gradual influjo los motivos doctrinarios del socialismo y el anarquismo ochocentistas. Representa esta línea doctrinaria principalmente Manuel González Prada, en torno a quien se agrupan figuras menos significativas, como Abelardo Gamarra, o Glicerio Tassara, ligadas al radicalismo político como lo estaba el autor de **Pájinas libres.**

En González Prada predomina el agnosticismo filosófico con marcados acentos anticlericales y aun irreligiosos. De acuerdo con semejante enfoque y con una interpretación naturalista de la historia mundial, la suya es una visión laica e inmanente de la sociedad peruana. Tiene, sin embargo, dos notas características: 1. una inicial inspiración nacional-revanchista, que lo lleva a resaltar la noción de patria que más tarde desechará en

armonía con los ideales anarquistas, y 2. el interés puesto en la responsabilidad social de las clases gobernantes a quienes atribuye los vicios y males que agobian al Perú, en contraste con su valoración positiva de las capas más pobres de la población y especialmente de la masa indígena.

González Prada supo ver el problema del indio como un caso del problema económico-social del agro, desechando los planteos raciales y educacionales que predominaban en la época. Llega incluso a identificar al país con el indígena de la sierra, frente a los sectores de población de raza blanca, de influencia europea y de afincamiento costeño: "No forman el verdadero Perú —escribió en **Pájinas libres**— Las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes: la nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera". Pensando en la explotación del indígena, habla en términos de insurgencia revolucionaria, pero en general su actitud es más la del rebelde que la del revolucionario. Nada parecido a una estrategia de la transformación social se puede extraer de su obra y sí mucho de imprecación justiciera y de condena moral. Su protesta apunta al orden establecido, en el cual ataca —a fuer de anarquista— al Estado, la Iglesia y el capital. Está plenamente convencido de que abatiéndolos se crearán las condiciones necesarias para el surgimiento de una nueva sociedad feliz y de un país armonioso y libre. Pero, tan minucioso y preciso como es en la denuncia, es de vago y abstracto en el análisis de las condiciones históricas y de los modos de construir una sociedad peruana sana y progresista.

La segunda etapa de desenvolvimiento de las ideas filosóficas contemporáneas, que hemos situado a la vuelta

del siglo, tiene como episodio central la crítica y superación del positivismo y la expansión de las doctrinas que contribuyeron al derrumbe de esta orientación filosófica. En el terreno académico dicho proceso fue impulsado por algunas figuras destacadas de la etapa anterior, como Javier Prado, pero sobre todo por Alejandro O. Deustua, a quien siguieron personalidades como Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, José de la Riva Agüero y, en la generación siguiente, Ricardo Dulanto, Humberto Borja y Mariano Iberico. La orientación filosófica que todos ellos defendieron al superar el positivismo puede ser calificada en términos generales de espiritualismo o de idealismo vitalista y su mentor incontestado entre los pensadores europeos fue Bergson.

El bergsonismo satisfizo enteramente las aspiraciones ideológicas que se concretaron en la crítica contra el mecanismo positivista y, salvo contadas excepciones, como la de Pedro Zulen, fue aceptado sin objeción por los círculos universitarios durante más de dos décadas. Con su optimismo eufórico y contagioso esta doctrina participaba de la atmósfera de la sociedad europea anterior a la primera guerra mundial, ilusionada con la posibilidad de una paz perpetua y un desenvolvimiento natural de la economía capitalista. Saturados de semejante espíritu, los más destacados representantes de la generación modernista peruana interpretaron el país en términos de armonía de grupos y de herencias culturales y confiaron en la acción de una oligarquía culta y responsable como remedio de los males del pasado. Incursionaron de jóvenes en la política activa a través del partido futurista, que era sobre todo un bloque generacional, y luego, con el andar de los años, cuando las tensiones mundiales y nacionales cancelaron las ilusiones de la evolución pacífica y los grandes movimientos

de izquierda hicieron su aparición en la escena política, evolucionaron hacia posiciones conservadoras, católicas unas veces, laicas otras y en ciertos casos con claras aproximaciones a la ideología del fascismo. Deustua, su mentor filosófico, que se situaba en el ala conservadora del Partido Civil, los siguió en esta evolución.

Con ello hemos tocado ya propiamente el proceso del pensamiento no-académico que corresponde a esta época. Aparte de la actuación de los grupos de la élite intelectual universitaria hay una prolongación del naturalismo ochocentista a través de la acción del anarquismo y el sindicalismo revolucionario, difundidos por Delfín Lévano, Carlos Barba, Carlos del Barzo, Nicolás Gutarra y otros que operaron sobre todo dentro del movimiento obrero y a cuya maduración ideológica y expansión organizativa contribuyeron decisivamente. De este modo, al lado de la orientación civilista tradicional o la conservadora de nuevo cuño del pensamiento filosófico-social, que operaba a nivel del gobierno, del Parlamento y de la prensa de mayor difusión, había un movimiento, si bien limitado a círculos obreros, caracterizado por la fuerte influencia de las doctrinas populistas y revolucionarias del ochocientos, entre las cuales el marxismo no era todavía la más conocida e influyente.

En cambio, en la siguiente etapa ideológica el socialismo marxista va a representar un papel protagónico. Este período, que discurre entre la tercera y cuarta décadas del siglo, se ofrece como una etapa de eclosión de reivindicaciones obreras, de emergencia de una clase media más fuerte y más consciente de sus derechos, y de tensiones estructurales provocadas por el choque entre las formas de operación económica del capitalismo foráneo y los moldes feudales de la sociedad tradicional. El año 1919 ve las primeras grandes huelgas con

ocasión de la jornada de ocho horas. Luego, en 1923, se constituye el Frente Unico de Trabajadores Manuales e Intelectuales que, con la reforma universitaria, señala un punto crítico en la evolución del movimiento político-social de corte izquierdista.

La filosofía que es levadura de este movimiento es el marxismo cuyo prestigio como doctrina había sido realizado por la insurrección de octubre. De allí que la influencia predominante se encuentre del lado de los teóricos soviéticos y del comunismo clásico, aunque también se estudian otros autores socialistas. José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, que son los conductores de la izquierda del momento, presentan claramente las huellas de esta influencia ideológica, al lado de otros motivos y enfoques intelectuales convergentes. Entre éstos el más importante es la atención puesta en la vida histórica peruana y la tradición de la cultura aborigen latente en la obra de Luis E. Valcárcel, Uriel García, Raúl Porras, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Jorge Guillermo Leguía, Hildebrando Castro Pozo y otros escritores destacados de entonces.

Los aportes más significativos en la línea no-académica del pensamiento de esta tercera etapa son los de Mariátegui. Pese a estar fuertemente influido por Bergson y Sorel, es más franca y profundamente marxista que otros intelectuales de la época y de los años siguientes cuyos motivos más fecundos proceden también de Marx y de los filósofos de la revolución bolchevique. Mariátegui aplicó muy lúcida y originalmente el marxismo a la realidad peruana. Si bien no llegó a ahondar en un planteo filosófico estricto de nuestra problemática, en su obra, prematuramente interrumpida por la muerte, han echado raíces los más certeros enfoques ulteriores de la vida nacional. En contraste con Mariátegui, Haya de la Torre, buscando la variante peruana y ame-

ricana del marxismo, se apartó de la perspectiva revolucionaria y produjo finalmente sólo un planteamiento formalmente centrado en nuestra realidad: la tesis del espacio-tiempo histórico, de la cual no ha podido derivarse ninguna visión original y sustanciosa del Perú. Otro ideólogo de esta generación es Basadre, que maneja un material histórico mucho más vasto y selecto. Su obra es muy rica en modulaciones y matices de pensamiento y sabe situarse a igual distancia de las exageraciones indigenistas e hispanistas, pero su enfoque tiende a ser descriptivo y sin gran alcance interpretativo por falta de una filosofía orgánica del hombre y de la historia.

Si, tomando pie en esta última referencia, volvemos la vista a la línea académica de la filosofía peruana, notaremos que ésta, al par que se profesionaliza y gana en seriedad y amplitud, se aparta cada vez más de los problemas de la realidad en torno. Con la excepción de Zulen, muerto muy joven, profesores como Iberico, Delgado, Chiriboga, Barboza, Alzamora, Wagner, Cueto, Alarco, Peñaloza, para mencionar sólo algunos nombres importantes de diversas promociones ubicables dentro del marco histórico de la etapa que reseñamos, se despreocupan de los grandes temas político-sociales como motivo de reflexión filosófica y se concentran en cuestiones y aporías que tienen carácter más general y supuestamente neutro. Por lo que toca a las influencias doctrinarias, de Bergson se pasa al vitalismo de Klages y a la reflexión metafísico-existencial de Jaspers y Heidegger, al mismo tiempo que gana marcado ascendiente intelectual la corriente fenomenológica de Husserl, Scheler y Hartmann. Semejante alejamiento de la problemática histórica concreta se advierte también en los círculos católicos, en los cuales predomina la filosofía neoescolástica. Con respecto a influencias, es

notorio el predominio del pensamiento alemán en esta época que fue de expansión político-económica germánica y que va a prolongarse hasta la segunda guerra mundial.

El nuevo gran conflicto bélico marca también el fin de una etapa de nuestro proceso político-social y el comienzo de otro momento en la evolución de las ideas. No en vano ha traído un cambio notable en la orientación de las fuerzas sociales y políticas y de las relaciones internacionales. Los hechos que más repercuten en el terreno doctrinario son los siguientes:

Se delínean dos grandes bloques de poder mundial que, sea en plan de guerra fría, sea en el de coexistencia pacífica, se distribuyen el control político, militar y económico del mundo. Por otro lado, al hilo del gran proceso de descolonización de la década del cincuenta, surgen como una entidad nueva las naciones del Tercer Mundo y se esboza una tercera línea de acción internacional ligada al neutralismo y a la política solidaria de los países pobres. El comunismo ha ampliado su radio de acción pero se ha dividido, surgiendo en el dominio de la teoría y de la práctica divergencias entre los partidarios de la adaptación y el legalismo recomendado por los soviéticos y los propugnadores de un activismo incesante, con recurso a la violencia y a la insurrección armada. Por su parte, el mundo capitalista reconoce como líder a los Estados Unidos que consolidan su influencia en todos los continentes, aunque no deja de presentar también serias fisuras en el edificio político y social como son la divergencia francesa, las luchas y desórdenes ligados a las reivindicaciones raciales y el grave episodio de la guerra de Vietnam. En este sentido, la Revolución cubana constituye un hecho americano de enorme significación.

Todos estos fenómenos repercuten en el Perú y se combinan con factores de inquietud y transformación derivados de la subsistencia de formas feudales de producción, de la acción debilitante de los mecanismos del dominio extranjero —que se consolidan impulsando un tipo de crecimiento industrial y de la explosión demográfica que, al no haber sido balanceada por una expansión suficiente de la economía, ha agravado la pauperización de grandes sectores de la población rural y urbana.

En este momento, la línea académica de la filosofía presenta dos rasgos bien marcados, que no son ajenos a la evolución político-social que hemos esbozado. El primero es la cada vez más clara influencia del pensamiento riguroso y crítico, propicio a la difusión de los estudios de lógica, semiótica, epistemología y axiología analítica, en consonancia con el avance de la ciencia y la percepción de su inexcusable papel en el desarrollo, lo cual, coincidentemente permite un primer contacto serio y profundo con las principales corrientes del pensamiento científico y del filosofar angloamericano. El segundo es la focalización del interés teórico en los problemas del hombre, la sociedad y la historia, como resultado de la fuerte influencia de la filosofía existencialista francesa después de la guerra y de la atención creciente que, particularmente por el conducto de autores como Sartre, Merleau-Ponty y Camus y de los estudios de ciencias sociales, se ha puesto en la filosofía marxista cuyos representantes clásicos y recientes, en sus varias corrientes y escuelas, se leen y discuten ampliamente en nuestras universidades. Es fácil hoy, para cualquier testigo presencial de este proceso, percibir claramente tal evolución doble hacia la rigorización y la problemática histórico-social que puede ilustrarse, por ejemplo, en la obra de Francisco Miró Quesada,

Víctor Li Carrillo o de los más jóvenes representantes de la filosofía universitaria.

Las contribuciones al desenvolvimiento del pensamiento en la línea no académica o más directamente conectada con la política están ligadas al proceso de las ciencias sociales dentro de la actividad universitaria, lo cual señala un interesante rasgo diferencial con respecto a la etapa anterior. Salvo quizá el caso de teóricos y activistas revolucionarios —Guillermo Lobatón, Luis de la Puente, Ismael Frías son nombres destacados— o de colaboradores de los grandes diarios de derecha, el proceso ideológico de los partidos políticos y de los grupos de presión más importantes de esta etapa procede de la reflexión universitaria y en muchos casos ha sido conducido por profesores de la Universidad.

Conviene señalar aquí que, como efecto de la expansión de la actividad intelectual y de la prédica doctrinaria en las últimas décadas, en las cuales el pensamiento ha dispuesto de medios cada vez más eficaces de difusión, la inquietud por la temática de la realidad nacional y las tesis filosóficas y sociológicas más significativas sobre esa temática han penetrado en los diversos círculos de la opinión pública y han conformado una mentalidad más propicia a la reflexión libre sobre el Perú y a las decisiones revolucionarias que esta reflexión respalda. El estudiantado universitario y el proletariado fueron los primeros que respondieron a tal inquietud. Los movimientos sindicalistas que cobraron fuerza en los veinte primeros años del siglo y el proceso de la reforma universitaria se vinculan directamente con esta toma de conciencia y con el espíritu de cambio que se expande en el país por esos años.

El tercer sector importante que, pese a las resistencias internas, ha sido finalmente permeado por el debate

ideológico radical es el ejército. Yendo más allá de su función meramente técnica castrense —y también, por cierto, de su secular respaldo del orden establecido, con todas sus implicaciones de explotación y atraso— la fuerza armada se ha dedicado gradual y sostenidamente, aunque no siempre de modo consistente, al estudio de nuestra realidad y, en esta coyuntura, ha asimilado los conceptos modernos de la teoría del subdesarrollo y la dominación. Luego, pasando del examen teórico a la acción, en el período más reciente, está impulsando reformas tendientes a liquidar las más retrógradas estructuras económicas y sociales del país. Con ello, su significación nacionalista y renovadora se ha reforzado considerablemente, haciendo prever una evolución favorable a la democratización del poder en el Perú en un sentido distinto del meramente formal de las instituciones demoliberales.

La Iglesia católica, que es otro poderoso sector de opinión, ha evolucionado con más lentitud y vacilaciones en el sentido del cambio nacional. Actualmente se observan los primeros, aunque claros, indicios de una actitud crítica ante el pasado, incluida su propia evolución institucional en el Perú, y una voluntad cada vez más resuelta de asumir la responsabilidad de pensar por cuenta propia los problemas peruanos y de apoyar las medidas requeridas por la transformación social, inclusive si éstas comportan riesgos para el sistema que hasta hoy ha beneficiado a la propia Iglesia.

Hay, pues, aquí y allá signos de una vitalización de la inquietud crítica y de una confluencia de esfuerzos encaminados a lograr una imagen más veraz del Perú. Lo más valioso y fértil como bagaje ideológico en esta toma de conciencia es, además del marxismo revitalizado con nuevos planteos, la teoría del subdesarrollo del Tercer Mundo y de la dominación, tal como ha sido

definida después de la segunda guerra. Gracias a estos conceptos, comienza a verse al Perú en el contexto de la historia mundial como un país marginal, de segunda zona, crónicamente afectado por males de estructura derivados de las relaciones de dominación que prevalecen en lo exterior y en lo interior. Ilustra bien este enfoque el volumen **Perú problema. Cinco ensayos,** preparado por el Instituto de Estudios Peruanos, que ha tenido gran difusión e influencia en los últimos años. No hay aún, sin embargo, a no ser en esbozo, una teoría de factura filosófica y de sustento científico, que permita interpretar en sus propias peculiaridades el fenómeno de la sociedad y la cultura peruanas dentro del marco fijado por la teoría del desarrollo y de la dependencia. Esta teoría haría posible la determinación de metas racionales para la acción colectiva futura de nuestro país, sobre la base de una nueva antropología y filosofía social.

2. Carácter del proceso de nuestro pensamiento

Tratemos de determinar ahora los rasgos más sobresalientes de la evolución filosófica que hemos bosquejado, atendiendo tanto a sus varias etapas cuanto a las líneas de pensamiento universitario y extra universitario.

El primer rasgo, determinable, válido igualmente para la filosofía académica y extra académica en todo el proceso de ideas contemporáneas, es el **mimetismo** con respecto a los desarrollos y formas del pensamiento foráneo, particularmente el europeo. Nuestra filosofía ha seguido la huella trazada por la evolución del pensamiento de Occidente, aceptando o desechando, según

las alzas o bajas de valores de los grandes centros de cultura exteriores, las doctrinas y tendencias que han llegado hasta ella. Agrégase a esto el hecho de que toda suerte de producto ideológico, debidamente prestigiado en los focos de la vida intelectual de Occidente, resulta aceptable y aplicable de algún modo en la reflexión de nuestros pensadores. La receptividad universal, que erróneamente se considera una virtud o se confunde con la apertura mental, cuando generalmente es síntoma de vaciedad ideológica y de carencia de categorías propias, ha acentuado el mimetismo y aumentado sus efectos perniciosos.

Considérense uno tras otro los sistemas de ideas que han tenido vigencia en la evolución intelectual peruana y se verá que son todos producto exterior. El positivismo, el bergsonismo, el marxismo, la fenomenología y el existencialismo están en esta condición. Hay más, las variantes y divergencias internas de las escuelas no han sido tampoco provocadas por nuestra reflexión. En 1917, en carta a Iberico, Bergson le decía que su doctrina no era "Un sistema, es decir, un todo acabado que se toma o se deja, sino que puede continuarse y perfeccionarse indefinidamente", y declaraba su satisfacción de ver esa doctrina estudiada por jóvenes pensadores que, afirmaba, "llegarían, sin ninguna duda, más lejos que yo en la misma dirección"[3]. Contra este pronóstico y pese a ser uno de nuestros pensadores más vigorosos, Iberico no produjo una nueva variante del bergsonismo, sino que derivó a otro tipo de filosofía irracionalista influida a su turno por el vitalismo de Klages.

3 Traducimos de la transcripción de la carta publicada en el libro de Iberico. **Una filosofía estética.** Lima 1920, pág. XI

El pensamiento católico, acorazado con la unidad dogmática e ilusionado con el proyecto de una **Philosophia Perennis**, no ha contribuido tampoco a la formulación de una concepción propia del mundo y ha naufragado en el imitacionismo. Del marxismo se puede decir otro tanto. Una filosofía tan dinámica y contrastada, que ha sido remozada y reinterpretada de múltiples formas en los últimos decenios, no ha encontrado una formulación filosófica peruana. Como dijimos, la interpretación de Mariátegui, que estuvo cerca de esto, es sólo una primera y penetrante aplicación del esquema marxista a la comprensión del Perú, no un replanteamiento teórico general. Los neomarxismos, las alas y tendencias que absorben el interés de la izquierda actual, son todos productos que vienen de fuera, no creaciones de la reflexión peruana, a despecho de la circunstancia de que más de una vez se vinculan a formas muy concretas de la práctica revolucionaria.

Después de esto no extrañará comprobar que los cambios de doctrina y de orientación ideológica hayan seguido el ritmo de las transformaciones del pensamiento extranjero en lugar de haber surgido de una dialéctica interna del proceso cultural peruano. Cuando sonó la hora del abandono del positivismo en Europa, al igual que cuando dejó de tener fuerza exterior el anarquismo o cuando la filosofía francesa concedió una atención concentrada a la problemática sociopolítica, aquí se abandonó el positivismo o el anarquismo o, en otro caso, se comenzó a ver el sentido filosófico de las luchas partidarias y de los conflictos sociales.

La receptividad pasiva, la imitación y la disponibilidad no sólo han dado un contenido artificioso a nuestro pensamiento sino que también han provocado una evolución intelectual que no tienen suficientes determinantes locales. Por ello pierde mucho de su verdad y de su

efectividad como hecho de cultura. Hemos de volver más adelante sobre este punto, ya que puede no resultar comprensible aquí el hablar de verdad y de realidad con referencia a tal desarrollo ideológico.

Pero pudiera decirse, contra lo anterior, que no faltan intentos de reflexión original sobre nuestra realidad y que, si la filosofía académica no ha cumplido con esta exigencia, sí ha habido fuera de la Universidad quienes se han preocupado de formular una doctrina del país. En este sentido no es raro encontrar referencias a idearios y programas vinculados con la política peruana, como las tesis apristas o las populistas identificadas con la frase "El Perú como doctrina". No hemos de negar el propósito subjetivo de estos ensayos de ideología. Sus logros objetivos dejan sin embargo mucho que desear y nos ponen frente a otro tipo de rasgos característicos de nuestro pensamiento filosófico, a saber, la debilidad teórica y la superficialidad de la reflexión. Cuando nuestro pensamiento político ha pretendido hacer las veces de esa reflexión filosófica original y ha dirigido su atención a la problemática del hombre peruano, ha mostrado en qué precarias bases teóricas se sostenían las declaraciones y enjuiciamientos de los líderes y dirigentes, incluso los más notables. Por falta de rigor, de hondura, de vertebración teórica o de radicalismo, no encontramos nada que pueda considerarse un aporte válido a la interpretación de nuestra existencia. Cuando no resulta artificialmente propuesta, la teoría es reemplazada en los idearios políticos con **slogans** o con expresión de deseos y emociones, buenos para uso propagandístico pero no para conocer y comprender la realidad. En estos casos ha habido una temeraria pretensión de sustituir un pensamiento ajeno —que como tal no se adecúa a nuestras necesidades— por tesis que no resisten las pruebas más elementales

de consistencia o de validez. En el fondo se ha reiterado el fenómeno de la frustración de nuestra inteligencia ya que, en este caso, en lugar de ser sofocada por los productos extranjeros, huérfana de sustancia reflexiva, se encubre y se satisface con productos de dudosa ley.

No sería justo negar, empero, como un elemento positivo de nuestra evolución intelectual, el hecho de que, a medida que nos acercamos al presente, crece y se afirma el sentido de rigor y de seriedad en el análisis filosófico y científico. Como hemos señalado páginas arriba, la última etapa de nuestro proceso filosófico muestra un marcado progreso en cuanto a especialización y tecnificación del pensar, como consecuencia de un mayor contacto con la ciencia y con las direcciones filosóficas que acentúan la importancia de la lógica, la semiótica, la epistemología y la axiología analítica. Hay así, en nuestro tiempo, siquiera en plan teórico-instrumental, una mejor disposición, para el aporte original y también, como es obvio, mayor resistencia a aceptar como teoría estricta y sólida cualquier producto improvisado con fines de mera propaganda o activismo político.

Pero este rasgo positivo tiene generalmente como contraparte un persistente divorcio de la reflexión filosófica respecto de la temática del país, es decir, una sensible distancia entre los intereses teórico-filosóficos más serios y mejor equipados desde el punto de vista metodológico y conceptual, y los problemas que conciernen a la vida nacional, al proceso actual y a las perspectivas futuras de la nación. No queremos decir que en todos los casos y con la misma intensidad haya una ceguera total para el contexto histórico, pero se tiende a pensar que los motivos del filosofar no tienen por qué comprender una problemática que parece estar reservada a

la investigación científica en el plano teórico y a la acción política en el práctico. De este modo faltan los esfuerzos convergentes y los resultados que se complementen, condición de la formulación seria de una teoría antropológica y del ahondamiento en la comprensión de la realidad.

Si la condición no se cumple o se cumple en pocos casos, es difícil esperar que se den los resultados positivos deseados. Lo cual no significa que creamos que pueden considerarse fácilmente realizables hoy las condiciones para una interpretación del Perú con todos los valores y los alcances de una sólida filosofía de la historia y de la sociedad, de esa filosofía que no ha surgido hasta ahora y que necesitamos como pueblo en emergencia o de vasallaje irremediable. Lo cual nos lleva al diagnóstico y al pronóstico del pensamiento contemporáneo.

3. Diagnóstico y pronóstico

Después de diseñado el cuadro que acabamos de presentar, ¿qué respuesta cabe dar a la pregunta con la que iniciamos estas páginas? No faltarán quienes, en actitud optimista a ultranza o supuestamente realista, piensen que, puesto que hay determinados productos filosóficos que han tenido curso entre nosotros y puesto que han entrado en el juego de las influencias y efectos múltiples dentro del marco de nuestra cultura, es preciso contestar afirmativamente la pregunta. De acuerdo con esto habría que decir que sí ha habido una concepción filosófica peruana del Perú, pues de un modo o de otro los peruanos han interpretado su existencia social y el decurso de su historia a base de cier-

tas categorías y principios filosóficos. Extraídos del positivismo en un caso, del anarquismo en otro, del marxismo o del existencialismo más tarde, estos patrones de interpretación se han dado entre nosotros y, por tanto, de modo tácito o expreso, han conformado en cada oportunidad un cuerpo doctrinario filosófico.

Semejante actitud es de una humildad teórica conmovedora pues, aun a riesgo de rebajar de rango a la entidad nacional como organismo histórico, acepta como bueno cualquier producto intelectual. Pero quizá más que el conformismo o blandura intelectual opere en ella un criterio simplista de interpretación del hecho histórico y un desconocimiento de la existencia de niveles de realidad en la entidad antropológica, comprendida la filosofía y los demás productos de la cultura. Porque el caso es que en la existencia humana individual y en el proceso histórico de los pueblos es posible y necesario distinguir entre hecho y hecho, entre efecto y efecto, entre producto y producto. La realidad natural tiene un solo nivel; la realidad antropológica por lo menos dos, el de lo dado y el de lo exigido, el de la efectividad y el del valor, el de lo cumplido y el de lo buscado. Así como en biología y en medicina tiene sentido hablar de salud y enfermedad, de desarrollo normal y de malogro, así también, y con más radicalidad, en la historia hay cumplimientos y frustraciones, productos genuinos y remedos o falsificaciones. Por tanto, cabe encontrar un factor actuante en la sociedad y en la cultura y, sin embargo, no reconocerle la sustancia —**la verdad**, para usar en término que antes empleamos— que se concede a otro factor también actuante y aun vinculado por múltiples lazos con el primero.

Pues bien, nuestro pensamiento filosófico, mimético y receptivo, débil y divorciado de la realidad, no es un

producto genuino y vigoroso, sino una forma defectiva del pensar universal, que no ha aportado nada a la comprensión del hombre en general ni de la propia realidad histórico-cultural del Perú. Como ocurre con el pensamiento latinoamericano en bloque, el nuestro ha sido a lo largo de la historia y es todavía un subproducto de la reflexión occidental sin autenticidad ni autonomía. En esto estaba pensando Mariátegui cuando, sin perjuicio de su profunda vocación peruanista y americanista, declaraba:

> "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indoibera"[4].

Con Mariátegui, cuya tesis se aplica también obviamente a nuestro país, es preciso declarar paladinamente que no ha habido una doctrina propia y original de la

4 "Existe un pensamiento hispanoamericano". En **Mundial**, No. 255, Lima, pág. 9. Sobre el conjunto del pensamiento latinoamericano juzgado en esta perspectiva, véase mi libro **¿Existe una filosofía de nuestra América?** México 1969. Siglo XXI Editores.

realidad peruana, una reflexión desde la perspectiva nacional que ilumine su ser como entidad histórica.

El diagnóstico de nuestro pensamiento, que aquí formulamos, lo describe como un fenómeno negativo. Es preciso dar una explicación de esta negatividad sin lo cual es imposible hacer el pronóstico del proceso intelectual peruano. Se trata de indagar dónde se encuentra la causa de esta carencia tan preñada de consecuencias, porque la conciencia de sí es un momento cardinal de la identidad personal no sólo de los individuos sino también de los pueblos.

La filosofía —conviene recordarlo, aunque sea obvio— no es un fenómeno independiente de la realidad. Sin estar necesaria y totalmente encuadrada por los demás hechos y procesos de la sociedad de un modo que le quitaría significación intrínseca, tiene evidentemente un soporte real, un punto de apoyo sin el cual no podría ser parte de la historia y planearía en el espíritu como una idealidad vacía. Por lo tanto, no puede pretenderse que en sus manifestaciones concretas deje de traducir el tipo de realidad que prevalece en la existencia social. Si esta realidad es defectiva y precaria hay que esperar una dosis considerable de inautenticidad y de endeblez en los productos filosóficos. Se explica que nuestra filosofía haya sido incapaz de funcionar como una representación adecuada de la existencia peruana, porque esta propia existencia ha sido defectiva y carencial y no ha podido alimentar una reflexión vigorosa. Pero no sólo esto: justamente en la medida en que actuaba como reflexión sin tener sustancia propia, sólo podía apoyarse en los productos de un pensar ajeno y resultaba de este modo mimética y alienante.

No es difícil recurrir a casos concretos de nuestro proceso filosófico para ilustrar estos asertos. La debilidad,

por ejemplo, es un rasgo patente en los intentos de ofrecer una doctrina peruana adecuada y cabal, que se han agotado en algunas formulaciones sumarias. Son típicas al respecto las tesis hispanistas y las indigenistas, así como las eclécticas, cholistas o defensoras del mestizaje. Ninguna meditación seria y profunda sobre las bases histórico-existenciales del hombre peruano ha sido la fuente de tales tesis. Por esto se han quedado en descripciones fragmentarias de las costumbres o sentimientos de determinados grupos o sectores de la población. Menos aún contaban tales enfoques con la ayuda imprescindible de una analítica del conocimiento y la acción, con una formulación y validación estricta de las formas categoriales, pensada desde nuestra perspectiva, gracias a las cuales se construyen el saber y el comportamiento racionales.

Sólo hoy se comienza a instrumentar un enfoque de este tipo. Dicho de otro modo, ha habido una orfandad total de reflexión epistemológica y axiológica en estas teorías, desde el principio incapacitadas para formular una representación del mundo y del hombre sobre bases nuevas y rigurosas.

Quienes no emprendieron el camino que desembocó en una frustración por falta de sustento reflexivo, se dedicaron a reiterar los planteos del pensamiento europeo u occidental, cayendo en la imitación que, como hemos visto, no es mejor destino. En esta situación se ha hecho filosofía por poder y se ha logrado, en el mejor de los casos, una reiteración más o menos fiel del pensar ajeno.

Aquí y allá se observan, sin embargo, a manera de avanzadas de pensamiento serio, tendencias reflexivas que caminando en la dirección recta podrían dar algún resultado positivo. Pero estos esfuerzos parecen afecta-

dos desde el principio por el mal del aislamiento y de la infecundidad. De hecho, aunque aparentemente neutrales, están operando sobre el supuesto no probado de una síntesis posible de los motivos reflexivos del hombre occidental con los propósitos y metas de otro tipo de hombre, de un hombre que no puede confundirse con el europeo o el occidental. Pienso en el peruano medido en términos de la sociedad global de nuestra nación. Sólo suscribiendo sin garantía esta síntesis se puede pretender que el esfuerzo singular fructifique en una construcción total resultado del aporte de muchos espíritus en el conjunto de la humanidad. Pero si esto no se acepta, como me parece obligado, entonces el rigor especializado, sin un gran esfuerzo totalizador de la propia conciencia colectiva, no dará sino pequeños brotes estériles, por selectos que sean, y por más que logren en ocasiones una alta calidad. Les faltará siempre mucho; les faltará en verdad lo decisivo para ser una filosofía completa y genuina: la concepción unificadora alimentada en la vivencia de la realidad histórica.

¿Por qué, pues, resultados tan negativos y poco promisorios? ¿Hasta qué punto es ésta una fatalidad de nuestro pensamiento? La respuesta a semejantes preguntas sólo es posible por la toma de conciencia de la situación de nuestra cultura, resultado de una típica condición de país subdesarrollado, sujeto a seculares lazos de dominación. Nuestra cultura es una cultura de la dominación[5]. En la medida en que esta condición prevalece, el país está crónicamente perturbado, no puede desenvolverse como un organismo sano y bien integrado y una y otra vez, en las múltiples coyunturas

5 Sobre la cultura de la dominación véase en este volumen el ensayo de este título.

de su historia, entra en crisis y queda paralizado. Cuando se mueve, lo hace sin adecuación a la realidad, obstaculizado por un desequilibrio de sus funciones que le impide lograr un ritmo normal de crecimiento que conlleve los cambios de estructura necesarios para dar al peruano un estatuto humano a la altura de los tiempos. Mientras otros países fortalecen su desarrollo con su crecimiento, nuestro país —como todos los del Tercer Mundo— debilita su desarrollo con su crecimiento, lo que es otro modo de describir el estado de subdesarrollo.

El pensamiento que forma parte de los productos culturales de tal país es inevitablemente un pensamiento alienado, como lo es el conjunto de la cultura que funciona como una gran superfetación **mistificadora**. El hombre se alimenta de ella pero no prospera en conciencia y en dominio de la realidad ya que tal cultura se queda siempre corta como creación de valores y patrones propios. No puede, por ende, ser generadora de una filosofía genuina y original sino de un compuesto ideológico débil y sin personalidad. Tal es, lo hemos visto, el pensamiento peruano.

Importa precaverse del error de creer que aquí coinciden el producto y la realidad en todos los niveles, lo que llevaría a la tesis de la adecuación. Quien no ve que esto no es así deja de percibir un aspecto fundamental de la existencia histórica. En todos los pueblos —los subdesarrollados como las grandes potencias— la existencia tiene su seriedad y su peso ineliminables. Pero a la realidad se enfrentan diversos productos humanos, unos vigorosos y otros débiles, unos normales y otros insanos, unos adecuados y otros carentes de ajuste y eficacia. Los productos del segundo tipo son en parte resultado del conjunto de factores que operan en el proceso histórico-social, pero de un modo tal que

generan una entidad defectiva, no plena. Ahora bien, cuando hay un filosofar alienado y alienante, cuando la **mistificación** o la insuficiencia predominan en la reflexión, no se logra adecuar el pensamiento a la realidad y aquél opera en el sentido de un producto ajeno cuando no contrario al hombre. La realidad está allí con su fuerza total y con su acción global, sin que entre en su cuenta la ausencia de un pensamiento efectivo. Las circunstancias no pueden salvar al pensamiento. No hay atenuantes en la historia. Por eso hay triunfos y fracasos, conquistas y dominaciones, libertad y plenitud. Por consiguiente, decir que nuestro pensamiento es el que corresponde a nuestra situación no nos ayuda en nada, aunque describa la situación, porque lo que necesitamos es transformar la sociedad y salvar a nuestro hombre.

En esta misión el pensamiento genuino es indispensable. En razón de que nuestra realidad ha sido así como es, nuestro pensamiento es como es, o sea, inadecuado frente al reto de la existencia. Pero esto significa que o podemos salir adelante sin el pensamiento o es necesario revolucionarlo, construirlo de otro modo. Veamos estas dos alternativas.

¿Cabe prescindir de la reflexión filosófica propia en la conducción de la marcha de nuestro país? ¿No sería posible y hasta conveniente descartar este factor justamente en razón de su debilidad constitucional? Por lo pronto, a propósito de las cuestiones así planteadas, repárese en que la objeción contra el pensamiento peruano no alcanza sólo a éste, pues, su sentido carencial y alienante se nos ha ofrecido como un fenómeno general de nuestra cultura[6]. En esta perspectiva habría

6 La polémica del pensamiento filosófico se enlaza de este modo con la polémica en torno a nuestra literatura, nuestro ar-

que postular una cancelación general de todas las manifestaciones culturales y no simplemente eliminar el pensamiento como tal.

De otro lado, a la altura de los tiempos que corren es imposible prescindir de la reflexión filosófica, no sólo por cuanto no cabe orientarse hoy en el complejísimo horizonte de la realidad sin un esfuerzo profundo de racionalidad y sin una crítica alerta y muy elaborada de las ideas, sino porque lo que tenga que haber de diferencial y propio en nuestro encaminamiento vital requiere pasar las normas y los valores de la vida por el tamiz de un pensar de tal tipo, producido, por cierto, desde nuestra perspectiva y alimentado por nuestras motivaciones. Dicho de otro modo, nos es indispensable una filosofía que sea peruana, una interpretación filosófica original de nuestra existencia, no solamente porque sin el planteo y la crítica filosófica no hay orientación adecuada en el mundo de hoy, mundo en el cual la ciencia ha hecho infantiles todos los modos de enjuiciamiento satisfactorios en el pasado, sino además porque la clarificación de nuestro propio camino existencial en la selva de la objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus sistemas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes, pide una criba epistemológica y axiológica de las categorías y los principios del conocimiento y la acción, de los signos y valores que pueden ser utilizados como formas de ordenamiento del mundo, es decir, como maneras de existir y de hacer la historia. Sin esta crítica del pen-

te y nuestra ciencia, que es preciso examinar tomando en cuenta las objeciones hechas a la filosofía, pero sin descuidar lo que pueda existir de diferencial en ellas como manifestaciones de cultura. Cf. **supra** "La cultura de la dominación".

samiento, la imitación, y la mistificación producirán una vez más, en lugar de una existencia autónoma y asentada en la verdad un ser ilusorio y dependiente, sujeto a poderes reales manejados por otros hombres, que tal ha sido nuestra condición secular de país dominado.

Si no cabe prescindir del pensamiento filosófico genuino y original, de esta reflexión que ha sido la gran ausente de la evolución nacional, en la medida en que la filosofía peruana ha resultado un pensar alienado y alienante, no queda sino revolucionar esta filosofía y llevarla a su propia misión y carácter.

¿Cómo hacer esto, si cabe hacerlo? Del modo como se cumplen todos los grandes cambios de giro en la historia, por una mutación o salto dialéctico que potencie las fuerzas actuales y las lleve, por un lado, a actuar con un nuevo sentido y, por otro, a convertirse en factores de transformación social y cultural, coordinadas con otras fuerzas reales. Así, por concentración y acumulación de esfuerzos, como en una movilización general, pueden lograrse efectos sustanciales y de intensidad progresiva.

Se ha visto muchas veces a la filosofía como una realidad ancilar o dependiente, como un producto subsidiario de otras realizaciones históricas. No hemos de negar el hecho de que las altas elaboraciones del intelecto necesitan el sustento de una comunidad desarrollada. Como se ha podido advertir en lo anterior, éste es uno de los puntos cardinales de la tesis que defendemos y que tiene plena aplicación en el Perú donde el pensamiento reflexivo, sin autonomía ni nervio, ha seguido la pauta de los movimientos foráneos al hilo de la dependencia general de la vida del país. Pero no suscribimos ningún simplismo determinista que ligue indefectiblemente los desenvolvimientos intelectuales a los procesos econó-

mico-sociales y excluya el efecto inverso, la acción modificadora o impulsora de las energías intelectuales, como elementos que son también esenciales de la existencia humana y, por ende, de la entidad nacional. Para nosotros, la reflexión filosófica, con la levadura de la conciencia de la masa, del hombre que vive, aspira y espera en el país, puede promover a su modo el cambio histórico, suscitando o respaldando procesos capaces de introducir vuelcos irreversibles y de largo alcance en el conjunto de la sociedad. La toma de conciencia radical de la realidad, el pensar genuino que, cuando logra autenticidad, nunca es un resultado mecánico de las fuerzas históricas actuantes en un momento dado, puede y debe ser un factor decisivo del cambio. Y esta toma de conciencia, sustentada en la vida de la nación, alcanza su máxima intensidad y su más fuerte impacto en la filosofía.

Revolucionar la filosofía peruana implicará, en consecuencia, darle un nuevo sentido como parte de la cultura, convertirla en factor capaz de contribuir a la recuperación nacional[7], lo cual comporta fundamentalmente las dos siguientes tareas:

1. Es preciso que el pensamiento filosófico, en estrecho contacto con las ciencias sociales alimentadas por la

7 Nos hemos circunscrito aquí a considerar el problema de nuestro pensamiento sin tocar el caso paralelo y afín de los otros movimientos filosóficos hispanoamericanos. Como lo hemos planteado en otra ocasión, creemos que hay un solo problema del pensamiento hispanoamericano, como hay en el fondo un solo gran riesgo y una sola gran oportunidad histórica de nuestra América. La transformación de la filosofía en el sentido aquí postulado requiere, a nuestro juicio, la coordinación de su proceso con el de toda Hispanoamérica, como parte de la integración de todos los países de esta región del mundo.

existencia colectiva, se haga conciencia radical de nuestra condición antropológica, iluminación —en el sentido en que el filosofar ilumina lo real sobre bases racionales— de nuestra situación en el mundo, hoy día negativa y crítica, y de nuestras perspectivas de recuperación y afirmación existencial. Determinar qué categorías de comprensión de la realidad y qué valores de orientación de la acción son los que nos corresponden, qué significación y alcance en el conjunto de la existencia tiene el hombre peruano, cuál es su tarea y su base de sustentación, he aquí algunos de los grandes temas que la filosofía peruana debe abordar y analizar para cumplir su misión revolucionaria. Sin fijarle marcos rígidos, podrá alimentar de esta suerte el proceso de la política, la educación y la creación social en un sentido positivo y original, a diferencia de los efectos ocasionales, apenas positivos y más bien generalmente negativos o mistificadores, que ha tenido hasta hoy.

II. Por el empleo de los más modernos métodos y técnicas del pensar, la filosofía debe convertirse en el instrumento crítico sin el cual no es posible la conciencia veraz de nuestra realidad y de toda realidad. Una cancelación sistemática de prejuicios, una superación de ilusiones y mitos enmascaradores, una radical demistificación de la vida ha de ser el resultado positivo de esta función instrumental y crítica de nuestra filosofía. Ella no podrá prescindir al comienzo de las herramientas intelectuales del pensar occidental, pero, en el plan terapéutico y depurador que aquí le asignamos, habrá de terminar curándose y depurándose a sí misma de los ídolos y de las debilidades que son producto de su sujeción secular y capacitándose como creadora de nuevas categorías y de procedimientos reflexivos más ajustados a nuestra perspectiva vital y a la comprensión de nuestro mundo.

Al situarse en este nuevo nivel, la filosofía peruana no habrá suprimido todo lazo con su tradición en lo que ésta tenga de positiva y recuperable. En efecto, potenciados y con un nuevo signo, se mantendrán vigentes los dos más significativos y promisorios aspectos del pensamiento contemporáneo, a saber: la cada vez más firme especialización y tecnificación del filosofar —resultado primero del impacto de la escuela fenomenológica y luego de la lógica moderna y de la filosofía analítica— y el creciente interés por el problema social y por las grandes cuestiones que afectan al destino del hombre —producto de la influencia existencialista, historicista y marxista, reforzada por la orientación hacia la realidad peruana que predominó en las corrientes no académicas de los años veinte. El contacto con la teoría del subdesarrollo y la dominación, que es la preocupación más reciente del pensamiento económico-social, refuerza esta tendencia. Tales aportes, por primera vez coordinados, podrán llegar a operar como incentivos de transformación entonados por una nueva conciencia.

Las anteriores consideraciones, producto de una reflexión que ha madurado sus tesis centrales en los últimos años, cobran especial significación en 1969, cuando todo parece indicar que las tensiones histórico-sociales y la toma de conciencia del Perú comienzan a traducirse inescapablemente en un proceso de transformación de las estructuras básicas de la vida nacional. Se han dado sólo algunos pocos pasos en esta dirección, pero sus efectos son irreversibles y hacen posible el desencadenamiento de un proceso social de amplio espectro. Varias cosas son dignas de ser anotadas en este contexto:

1. El hecho de que los cambios hayan sido provocados deliberadamente por un gobierno militar, es decir, por la Fuerza Armada, sector que tradicionalmente fue ex-

traño y más bien contrario a todo movimiento renovador, es indicio del alcance de ciertas tendencias profundas de la sociedad y de la toma de conciencia, aún episódica, del Perú. Se comprueba así la capacidad motora del debate filosófico-social.

II. La insistencia en la negatividad de nuestra condición ha dado frutos positivos allí donde los optimistas hechizos sobre la cultura y sobre la situación personal, que fueron lo típico de las ideologías conservadoras y modernizantes que predominaron en el pasado, no dieron sino resultados negativos, sin capacidad promotora del progreso.

III. La peculiaridad de este proceso no debe extrañar ni tampoco alimentar dudas sobre el alcance de sus realizaciones. Lo propio de nuestra situación como país dominado y subdesarrollado es no poder corresponder a los esquemas ideológicos preestablecidos según el modelo de los procesos históricos de los países hoy desarrollados o de los fenómenos ya encuadrados en los sistemas político-sociales vigentes. La evolución atípica es justamente lo que hay que esperar en naciones y regiones como las nuestras.

IV. La atipicidad comporta, sin embargo, un riesgo. La falta de categorías y principios ya probados, la necesidad de tenerlos y la carencia del equipamiento mental necesario para producir las respuestas filosóficas científicas, tecnológicas y políticas necesarias; en suma, la ausencia de las ideas directrices requeridas por una revolución, puede llevar a la conceptuación raquítica, a la adopción, una vez más, de patrones extraños y a la frustración de todo el proceso renovador y autorrecuperador.

V. Un pensamiento tercamente **desmistificador** y, a la vez, capaz de ir produciendo las ideas positivas indis-

pensables para interpretar la realidad; en otras palabras, una filosofía adecuada y, con ella, la ciencia y la técnica que traten en su propio modo los problemas de cada sector de nuestra realidad y de cada coyuntura de nuestra acción son elementos imprescindibles en esta situación. El pensamiento negador que condiciona originalmente la actitud revolucionaria debe prolongarse dialécticamente en un pensamiento constructivo, dinámico y original.

Este es hoy el desafío singular que nuestra realidad histórica dirige a la filosofía y es también la primera gran oportunidad de construir un pensamiento propio original y con vigencia universal. De tal modo, la filosofía peruana, actuando como levadura de los movimientos de recuperación nacional y nutriéndose de éstos, se construirá a sí misma, paso a paso, como un producto de cultura auténtica.

UN ANTIGUO DESASTRE*

El terremoto del 31 de mayo ha sido uno de los más fuertes golpes sufridos por el Perú a través de su historia. Miles de muertos y heridos, poblaciones enteras desamparadas, enormes daños materiales: estas palabras no alcanzan a expresar el gran desastre. Apenas está iniciándose la cuenta de las casas, las escuelas, los hospitales, las carreteras, los puentes, las fábricas, las instalaciones y equipos destruidos o dañados por el sismo. Sólo esta cuenta permitirá tener una idea precisa de las pérdidas, del déficit resultante y de la inversión necesaria para colmarlo.

Por cierto que en un caso así no hay ni la más remota posibilidad de atender a las poblaciones afectadas, de reconstruir las obras que han sufrido daños y de volver a levantar las ciudades y villorrios derribados por la trágica sacudida, recurriendo tan sólo a los medios financieros y operativos normales. O no se hace práctica-

* Artículo escrito en 1970 a solicitud del Director de la revista **Copé** de Petróleos del Perú. Sin embargo se publica ahora por primera vez pues los responsables de esa publicación de una empresa estatal consideraron que su contenido no estaba de acuerdo con la línea editorial de la revista.

mente nada o hay que poner en obra medidas extraordinarias: fondos recabados con urgencia y de todas las fuentes posibles, públicas y privadas, nacionales y extranjeras; programas de emergencia para la atención inmediata de las necesidades más apremiantes y planes a largo plazo que permitan una solución cabal de los problemas socio-económicos, psicológicos y técnicos implicados; reclutamiento de personal y aplicación racional del esfuerzo humano indispensable para hacer frente a la tarea de la reconstrucción. Se necesita, en suma, una movilización general del país para superar el desastre.

Esto está ocurriendo. Desde el primer momento y con un despliegue de voluntad y de desinterés que pocas veces se ha visto antes en nuestra sociedad, los peruanos de todos los sectores se han movilizado para esta acción. Ha habido ese real proceso de participación de la comunidad en conjunto que es el único medio de realizar las grandes operaciones colectivas requeridas por casos como éste. En el contexto de la movilización nacional —no importa cuan imperfecta sea desde el punto de vista técnico— resulta muy beneficiosa y cobra su pleno sentido positivo la ayuda extranjera, tan generosa y universal esta vez. Porque los peruanos se han puesto a actuar y han comprendido que el esfuerzo necesario era total, por eso ha resultado efectiva y neutral en sus efectos políticos la aportación de tantos países con tan diversas ideologías y estrategias nacionales.

Un desastre conocido

No sería necesario escribir lo anterior, que es cosa viva en la conciencia de todos los peruanos, sino fuera por una analogía dramática que existe entre la situación re-

sultante del sismo y los datos de la historia nacional. Esta analogía no siempre nos viene a la mente. Sin embargo es absolutamente imperativo que la tengamos presente todo el tiempo.

En efecto, si recorremos aunque sea ligeramente la estadística nacional, descubrimos cifras que configuran un cuadro social trágico, una situación deficitaria no muy alejada del saldo ruinoso del terremoto. Por ejemplo, en la zona afectada se han desplomado miles de edificaciones, dejando sin techo a muchas personas, pero desde hace mucho tiempo el 70% de los peruanos vive en condiciones infrahumanas: sólo unos pocos disponen de casas dignas de ese nombre; y el 60% se aloja precariamente en una o dos habitaciones destinadas a todos los servicios de la familia, habitaciones que carecen de las condiciones elementales de ventilación, iluminación temperatura y espacio. No hay que olvidar, además, que la población campesina no goza prácticamente de los beneficios del agua y desagüe y que solamente el 30% de los centros urbanos del Perú disponen de ellos. Para no hablar de la electricidad. El sismo determinó un aumento del déficit de luz en un país a oscuras.

La escasez de alimentos fue crítica en los primeros días del cataclismo, pero la situación nutricional de las grandes masas peruanas no resulta menos desesperada por más endémica que sea. El peruano promedio está subalimentado. Dispone de 2,230 calorías y 56 gramos de proteínas diarias, lo cual significa —habida cuenta de la existencia de grupos que disponen de excedentes alimenticios— que hay hambre efectivo en vastos grupos de peruanos.

La cifra de muertos y heridos del norte es sin lugar a dudas pavorosa. Nada parece poder disminuir su mag-

nitud. Y sin embargo —desgraciadamente no para aminorar su impacto sino para sumar razones de consternación— hay que pensar en la mortalidad "normal" en el Perú, especialmente la de los niños, que oscila entre el 70 y el 80 por 1000, es decir, prácticamente cuatro veces más que en un país desarrollado. A lo cual se agrega el hecho de que más de 6'000,000 de peruanos no reciben atención médica permanentemente pues hay apenas 5 médicos por cada 10,000 y 2 camas de hospital por cada 100, sin contar con el desbalance que en el conjunto de las disponibilidades nacionales produce la concentración de servicios sanitarios en Lima y Callao.

La educación no se salva por cierto en este diagnóstico. Las escuelas y equipos destruidos o dañados por el sismo agrandan un enorme déficit que arrastramos desde muchos años atrás. En 1970, antes del terremoto, las estadísticas indicaban que hacían falta 15,000 aulas y más de 1'500,000 asientos en las escuelas peruanas. Estamos lejos de dar educación a todos los niños en edad escolar: Muchos no llegan nunca a la escuela o llegan en malas condiciones para el estudio y miles desertan al primer año; tenemos casi 3'000,000 de analfabetos adultos y la escolaridad promedio no alcanza a 3 años.

Estas pocas cifras son suficientes para mostrar que sufrimos desde hace mucho tiempo males tan profundos como los de la tragedia que hoy conmueve al mundo. Nuestro país es víctima de un antiguo desastre.

Las causas del desastre

La catástrofe de hoy ha sido provocada por tremendo golpe de la naturaleza. La otra catástrofe, el desastre más profundo y más duradero del Perú, tiene razones

histórico-sociales. Nuestro país es hoy día una nación subdesarrollada, lo cual quiere decir que imperan en ella la alienación, la dependencia y la falta de unidad y de fuerza en la cultura y en la sociedad. Unos pocos concentran el poder y la propiedad mientras que grandes masas de pobladores pauperizados son excluidos de los beneficios de la vida democrática y de la técnica moderna. Impera en todos los órdenes la dominación interna que pone a los más al servicio de minorías privilegiadas. Estos lazos de dependencia interiores se conectan con la dominación exterior que sujeta la marcha de la economía y de la política peruanas a los círculos de interés de las grandes potencias capitalistas cuyo líder son los Estados Unidos. El poblador peruano está alienado, es decir, no logra vivir una vida que corresponda a sus propios valores, y el país entero también lo está, pues no tiene ni la personalidad ni la fuerza capaces de sacarlo del atraso y de autoimpulsarlo en el camino del progreso.

Subdesarrollo se llama esta suerte de enfermedad crónica que ha padecido nuestro país porque las clases dirigentes abdicaron de su misión de servir a la sociedad nacional y de hacerla verdaderamente libre y próspera. Como la población nacional aumenta aceleradamente, la pobreza del país ha crecido sin cesar y su debilidad se ha hecho más peligrosa. La paradoja del subdesarrollo es justamente que el crecimiento no fortalece sino más bien agudiza los males nacionales. Porque la causa no se halla en la falta de medios o en la dimensión del esfuerzo tomado aisladamente, sino en la estructura socio-económica. Esta no permite un ascenso de toda la población a niveles de operatividad más altos y mantiene el desbalance de las fuerzas sociales de modo que la comunidad no se integra, la cultura no cuaja en creación original, el poder político está divorciado del país

real y el esfuerzo nacional global es insuficientemente improductivo. Como quien acarrea agua en una canasta o es sometido a una sangría permanente, el país no logra nunca acumular poder social para avanzar.

La salida no puede ser entonces sino revolucionaria. Es preciso un cambio estructural, una modificación sustantiva de las formas sociales, económicas y políticas de ordenación de la vida nacional, que ponga en forma a la nación para las tareas de su prosperidad y su independencia. De allí la importancia de reformas como la agraria, la bancaria, la urbana y la industrial cuando son emprendidas con carácter verdaderamente revolucionario. De allí igualmente la importancia de la reforma educacional, de la que dependen en buena parte los instrumentos que han de servir para hacer efectivos los cambios en otros sectores y, sobre todo, la toma de conciencia de los peruanos respecto a la necesidad de estos cambios.

El reto de la Reforma de la Educación

Hemos dicho antes que la acción necesaria para resolver los problemas del reciente sismo ha requerido una movilización general de la población peruana. De igual modo, el desastre permanente del subdesarrollo peruano demanda una movilización permanente y un esfuerzo a fondo en todos los sectores. Hoy el país se prepara para abordar la tarea de la reforma educacional. Esta tarea no puede ser concebida como una acción circunstancial y secundaria. Desgraciadamente así se entendieron las frustradas reformas anteriores. En la medida en que se pretende transformar de verdad la educación nacional es preciso pensar en una modificación estructural, muy profunda, paralela y coadyuvante del

cambio social global de nuestro país. Y esto no puede hacerse sin el aporte de todos y especialmente sin la participación de las comunidades de base, de la familia y la comuna local, que son la primera fuente de la educación de los peruanos.

Las cifras que hemos transcrito para ilustrar el déficit de la educación peruana son alarmantes. Cubrir este déficit requiere un enorme esfuerzo social y una financiación muy difícil de lograr en un país subdesarrollado. Esas cifras conforman, infortunadamente, sólo una parte muy pequeña de la estadística del desastre educacional peruano. Hay otros datos que elevan la dificultad y el costo de la tarea por cumplir a niveles muy altos. Sin olvidar el necesario incremento cuantitativo son muchas las facetas del cambio cualitativo que reclama la nueva educación peruana: hay que mejorar los contenidos científicos, hay que introducir nuevos y más efectivos métodos y materiales de enseñanza, hay que modificar sustantivamente los currícula, hay que adiestrar a todos los educandos en el trabajo y abrirles el panorama de la realidad nacional que espera su esfuerzo, hay que organizar servicios de atención a los niños sin apoyo familiar, hay que promover la concientización de toda la población sobre la responsabilidad social del cambio estructural peruano, hay que refaccionar, construir y diseñar nuevos locales educativos, hay que formar nuevos profesionales y capacitar a los maestros para que puedan asumir con la más grande eficacia la responsabilidad de la Reforma.

Estas y otras tareas, que suponen un vuelco total de la mentalidad y de los niveles de ciencia y cultura de los peruanos, este enorme esfuerzo significa un reto para toda la población. No podrá cumplirse si no participan, al lado de los maestros, todos los otros elementos de la comunidad, comenzando por la familia, los varios sec-

tores del Estado y de la comunidad, las instituciones civiles y religiosas y los organismos y fuerzas militares. Se requiere, además, poner a contribución todos los medios disponibles, de tal modo que la escuela y también la prensa, la radio y la televisión, el cuartel, la iglesia y la fábrica, participen en la tarea educativa. El reto de la Reforma sólo puede ser respondido por una movilización general.

HACE MILES DE AÑOS*

Hace miles de años las gentes que poblaron originariamente este país respondieron a la agresión de la naturaleza, al desafío de una geografía hostil como pocas les lanzaba, creando culturas y sociedades de alto desarrollo. Produjeron una pluralidad de expresiones espirituales, reflejo de una comunidad riquísima en virtualidades creadoras, establecieron sistemas de trabajo y formas de organización social que son tema inagotable de indagación para antropólogos, sociólogos, historiadores y economistas e iniciaron experiencias sociales que han sido fuente de inspiraciones para muchos pueblos. Al término de un proceso que obedecía a las necesidades internas del desarrollo social y económico de las poblaciones asentadas en nuestro territorio, esos peruanos de ayer llegaron a constituir una vasta y compleja organización política que poseyó todos los caracteres de un Estado nacional plenamente soberano.

En la base de estos logros históricos estaban normas y valores admirables de ética social, como el culto al trabajo entendido como principio dignificador del hombre y practicado como operaciones útiles a la sociedad, la

* Publicado en **Expreso**, Lima 3 may. 1973, pág. 19.

cooperación de todos los miembros de la comunidad en la producción de los bienes necesarios para la vida y la posesión en común del agro y de los instrumentos de producción, la asignación temporal de las tierras a los particulares y la reversión de ellas al Estado, con la consiguiente redistribución de acuerdo a las necesidades sociales, cuando el poseedor desaparecía o estaba inhabilitado.

Estos principios y valores traducían una inventiva orientada hacia la humanización del medio geográfico y una voluntad de racionalizar la acción y de poner el esfuerzo de los individuos y del Estado al servicio del hombre. Sin caer en ninguna exaltación indigenista y sin ignorar por cierto el elemento de dominación clasista que existía en el incanato, puede decirse que la concepción comunitaria de la vida social y la idea del uso en común de los recursos naturales —esencia del sistema tradicional peruano— tiene pocos parangones en la historia y se inscribe de derecho en las más altas creaciones del género humano. Es caso ejemplar de un modelo de sociedad en que prevalecían los valores solidarios sobre los impulsos individualistas y competitivos. Por eso, cuando el historiador y economista francés Luis Baudín —quien ciertamente para nadie es sospechoso de simpatías por el comunismo— describió admirativo la organización del Perú antes de la conquista española, tituló el libro que dedicó al Perú antiguo: **El imperio socialista de los incas.** Y más de un estudioso de nuestro pasado ha destacado el hecho de que el régimen normativo y el principio de acción social que fueron la levadura del **ayllu** tienen como fuente primigenia un principio de propiedad colectiva o comunitaria.

Para éstos no son solamente hechos del pasado. Durante siglos, a lo largo del cautiverio y la marginación que

la conquista española trajo consigo, luchando una y otra vez contra la opresión material y legal impuesta por las voraces oligarquías domésticas y sus socios de fuera, la mayoría de nuestro pueblo —el **país verdadero** de que habla González Prada, el **país profundo** de Basadre— ha sobrevivido gracias al principio de la ayuda mutua y de la racionalización de los esfuerzos que le venían del pasado. Este principio tuvo inclusive más fuerza entonces, pues se desprendió del lastre teocrático y clasista que sancionó el régimen incaico y adquirió un profundo sentido de arma de resistencia y fuente de cohesión social en la praxis de las comunidades indígenas que han llegado hasta hoy. Por ello, sin esfuerzo, antes bien como el despliegue natural de una energía largamente acumulada, las grandes mayorías nacionales, sobre todo el campesinado, ingresaron a la etapa en que el proceso revolucionario supera todas las formas antisociales de la propiedad, entroncando el presente promisorio con una tradición milenaria que ellas saben que es su historia más genuina.

Esta tradición, por ignorancia y por interés de las clases dominadoras, no ha sido valorada ni desarrollada en todas sus potencialidades hasta hoy. Por el contrario, quienes han manejado el Estado y detentan aún los puestos claves en muchas instituciones con poder público, pretenden imponer como normal y saludable un régimen legal y una praxis social que proceden del feudalismo y del capitalismo, es decir, de sistemas importados, tratando paradójicamente como extraños modos de actuar y de organizar la vida comunal que están hondamente arraigados en la conciencia popular y han dado pruebas de su validez a través de mil avatares históricos.

Los antiguos peruanos forjaron, pues, en la acción cotidiana una doctrina de la democracia social de base,

de la participación en el esfuerzo colectivo, de la propiedad de servicio comunal y del Estado racional e integrado a los esfuerzos de la sociedad global. Cuando Proudhon, en el siglo XIX, afirmó: "La propiedad es un robo" denunció un vicio social que muchos milenios antes había sido abolido por los peruanos en el pensamiento y en la práctica. Las utopías del Renacimiento, los modelos de sociedades solidarias y racionales que concibieron después, Moro, Campanella y Bacon, pudieron inspirarse en las noticias que llegaban del Perú, porque miles de años atrás en este territorio había germinado la idea de la comunidad solidaria y la propiedad social.

¿En qué están pensando entonces quienes combaten el principio de la propiedad social como extranjero? ¿qué es lo verdaderamente extraño a nuestro pueblo y a nuestra historia, el acceso de todos al uso de los bienes en beneficio de la comunidad o la apropiación privada traída a nuestro país por el conquistador español, hombre de la feudalidad y sus relevos capitalistas del siglo XIX? Nadie que conozca la historia profunda del Perú, esa patria antigua de que hablaba Valcárcel, podrá dudar de la respuesta. Y no hay que permitir que en esta hora decisiva de las realizaciones revolucionarias, la propiedad social sea satanizada —y nada menos que por los agentes imperialistas más connotados— tachándola de imposición extranjera en un país cuya más fecunda tradición es socialista.

HACIA EL SOCIALISMO PERUANO

¿QUE ES EL PROGRESISMO? *

El progresismo comporta esencialmente una toma de posición ante los problemas sociales inspirada en una interpretación integral de los hechos humanos. Un sentimiento y una concepción del hombre, grávidos de experiencia histórica y de idealidad renovadora, definen primariamente al progresismo como una actitud positiva proyectada a la realización de un ideal universal de plenitud y bienestar, compartible por todos los pueblos y al alcance de todos los individuos. La levadura de esta actitud es la exaltación de los valores sustantivos de la existencia: la afirmación del sentido ascendente de la historia humana, la libertad y el espíritu de solidaridad y de justicia. Por su raíz ética profunda, el progresismo es un sí dado al hombre con la clara conciencia de sus debilidades y de sus grandezas y que lleva por eso el grave signo de los asentimientos que comprometen.

Pero el progresismo es también una política. Como tal, implica una técnica racional de tratamiento de los asuntos de la comunidad humana, una teoría de los he-

* Publicado en **Libertad**, a. II, No. 9, 25 abr. 1957.

chos sociales aplicada en una constelación de formas adecuadas de acción transformadora y de respuestas eficaces a las situaciones singulares de la historia. Como praxis, el progresismo tiene, pues, una faz vuelta a los hechos. Pero esta vertiente pragmática, pese a las impurezas reconocidas en toda acción, se anima de un firme respeto a los ideales éticos primarios y constituye así la prolongación, la imperativa culminación, en términos reales, de la voluntad transformadora propia del hombre de progreso.

Por esta doble naturaleza doctrinaria y práctica del progresismo, se reclaman de él y son reconocidos a justo título por la conciencia progresista todos los movimientos de rebeldía contra la opresión, la explotación y el imperio del privilegio, y todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva, materializado en las luchas de los hombres, ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos. Por esta actitud, principista y dinámica a un tiempo, el progresismo es una posición democrática que busca realizar la democracia integral y, consecuentemente, es una posición política de izquierda que asume y defiende en la teoría y en la práctica los postulados morales y comunitarios de la causa socialista.

Aunque bastan para definir al progresismo sus rasgos positivos, en estos últimos tiempos hemos aprendido a comprenderlo también por sus negaciones, por ese tajante gesto de rechazo que, salvaguardando sus motivaciones éticas primarias, lo distingue tanto de la aceptación conformista del orden social que existe de hecho pero no de derecho, cuando de todo sectarismo in-

condicional y de toda ciega adhesión a simples normas de eficacia política. Los tristes sucesos de la historia reciente, en Hungría como en Argelia y Suez, han hecho incontestable esta evidencia: Hay una opinión mundial progresista, encarnada por hombres de muy diversos orígenes y filiaciones, para la cual los objetivos concretos de la acción no pueden anteponerse ni sustituir a los valores que animan la praxis libertaria.

Ante el tribunal de esta opinión, la razón de Estado, sean cuales fueren su signo y sus metas, no puede prevalecer sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos. Y es que a la luz de los ideales que defiende el progresismo, las exigencias de una auténtica renovación de la vida social desde sus raíces económicas y en beneficio del hombre son inconciliables con el atropello de la libertad nacional y la violencia ejercida contra el pueblo, sean cuales fueren siempre el signo y las metas que califiquen la agresión.

No es por azar que los hombres y los grupos de todos los continentes, que se han reconocido como progresistas sin acuerdo previo, sin voces de orden ni planes de acción prefijados, sino sólo por la coincidencia en un mismo espíritu de rebeldía y de perfección y por la lucha permanente en pro de la libertad de las clases explotadas, se han reencontrado también unánimes en el repudio de la agresión anglofrancesa o rusa, y en el rechazo de toda política de poder, venga de donde viniere. No es por azar que los movimientos democráticos y libertarios, inclusive dentro de la propia dirección comunista, como ocurre hoy en Polonia y también en Rusia, llevan el signo del progresismo y obtienen la más amplia resonancia en la opinión progresista mundial. No es por azar todo esto, porque en el progresismo las exigencias prácticas se nutren constantemente

de las idealidades humanistas, manteniendo vivo el nexo entre la operación y los propósitos éticos y dejando siempre al agente de la historia, que es la comunidad personal, en libertad de elegir la vía justa entre lo simplemente efectivo y las exigencias de principio, entre el respeto al hombre y la urgencia realizadora, entre las consecuencias inmediatas y un porvenir indeterminado y quizá promisorio; la vía justa que signifique la cabal mediación de las imperiosas necesidades de los individuos y los pueblos y los designios de dignificación que debe respetar la acción revolucionaria.

Esta terca voluntad de ser fiel a los valores sustantivos de la existencia humana, sin los cuales ninguna lucha tiene sentido, y la amplitud universal de sus propósitos y sus realizaciones, dan su autonomía al progresismo llevándolo más allá de las banderías y los intereses de grupo y haciéndolo trascender los límites estrechos de cualquier propaganda. Por lo mismo resulta irrisoria o interesadamente ignorante la pretensión de calificar la actitud progresista por su cercanía o su alejamiento de un partido o de una ideología determinada.

Pero quizá quepa preguntarse honestamente: ¿Si el progresismo acoge los ideales éticos socialistas, no exige esto diferenciar cuidadosamente las realizaciones y los procedimientos del capitalismo y los del comunismo? Ciertamente, estas diferenciaciones y otras más son exigibles al progresismo, pero también él debe rechazar las simplificaciones engañadoras. La disyuntiva planteada es un caso claro de simplificación falaz. El progresismo tiene plena conciencia de que la experiencia capitalista no ha podido cumplirse sino en detrimento de la libertad y por la explotación de las masas trabajadoras. Como crítica y en rebeldía contra el falso esplendor capitalista ha nacido su actitud combativa, al igual que

la del comunismo y las demás direcciones del socialismo. La vocación de progreso humano que define al progresismo exige, pues, la superación del mundo burgués en una sociedad socialista. Pero aceptar la necesidad de esta superación no equivale a reconocer ningún camino real, ninguna vía única y exclusiva para la transformación, ni afirmar que la revolución está consignada en una fórmula preestablecida o sujeta a una metodología dogmática. Para la posición progresista, a los pueblos en su singularidad, con sus situaciones históricas concretas, sus condiciones de lugar y de mentalidad colectiva toca, decidir en cada caso la vía, el método y el modo propio de construir la sociedad que responda a las auténticas aspiraciones del hombre. Al lado de la solución comunista, con todas sus variantes, hay otras fórmulas aplicables al proceso histórico, fórmulas de acción socialista cuya filiación esencial no es necesariamente la marxista.

Pero contra las simplificaciones, además de las exigencias del análisis objetivo del proceso social, el progresismo tiene en cuenta la fidelidad a los fines que supone la libertad irrestricta de criticar las realizaciones, sean cuales fueren los agentes, en vista de los valores perseguidos y de diferenciar a cada paso la explicación de una conducta de su justificación ética. Ella exige, consecuentemente, el rechazo de la dictadura, que es siempre un sistema de imposición y de privilegio en favor de unos pocos, contra la voluntad y la acción solidaria de las mayorías.

Esta autonomía de principio que caracteriza a la conciencia progresista permite comprender su destino ímprobo. La negación del orden establecido contra la justicia y la libertad de crítica que reclama frente a toda política revolucionaria concreta hace sospechoso al

progresismo tanto para el sectarismo de la izquierda como para las fuerzas retrógradas de la burguesía y lo condena así a una lucha en dos frentes. Esta lucha doble es, sin embargo, su justificación, porque no es una vía fácil, sino como la de Odiseo, la peligrosa y estrecha entre Escila y Caribdis, la que sigue la nave inestable de la justicia, que es la de la historia.

LAS TAREAS DEL PENSAMIENTO PROGRESISTA*

Si queremos impulsar una verdadera transformación social en el Perú y si queremos que ella sea una transformación progresista, es decir, orientada hacia la edificación con los medios democráticos de una nueva comunidad humana sobre bases socialistas, se nos imponen tareas igualmente urgentes y fundamentales: La dinamización y apertura del pensamiento socialista y la adaptación de ese pensamiento al quehacer concreto, a las necesidades y a los problemas que embargan a nuestro pueblo.

Podría, quizá, decirse que una transformación social no es necesaria o principalmente obra del pensamiento, sino resultado de la acción concreta de fuerzas que, obran en la sociedad, por debajo del nivel del pensamiento, fuerzas que, lejos de seguirlo, empujan más bien el pensamiento. Quien así razone debe ser referido simplemente a la historia humana para que aprenda en ella que, como credo religioso, como doctrina política y social, como filosofía, ciencia y técnica, el pensamiento ha presidido siempre la acción histórica. Y esto no por metafísico privilegio del espíritu, ni por aberra-

* Publicado en Libertad.

ción de la naturaleza, sino por razón de la propia función del pensamiento en el hombre, ya que hombre en acto es aquél que piensa para actuar. No importa si la operación del intelecto es ruda o refinada, superficial o profunda; lo que importa es que donde hay praxis humana allí el pensamiento obra como guía y como estímulo.

No está dicho con esto que el pensamiento invente o imponga fines, ni que sea la fuente de las motivaciones de la acción. En realidad, las motivaciones y los fines prácticos surgen del todo orgánico de la experiencia individual y colectiva y no pueden ser reducidos o atribuidos en exclusiva a ninguna de sus capacidades, situaciones o actividades. En el conjunto de esta experiencia, al intelecto corresponden como propios sólo ciertos fines y ciertas motivaciones. Sin embargo el pensamiento siempre está vinculado a todo el resto. Tiene como tarea la de ordenar y clarificar, actualizar y poner de acuerdo con la realidad ese fondo total de impulsos, deseos, aspiraciones, valores y metas que constituyen el contenido actual de la vida de los individuos y los grupos. Si falla en esta tarea, si no acierta a encontrar los medios de realización adecuados, si no pone orden en la confusión o no distingue lo esencial en los motivos, si se pierde en las metas más lejanas y descuida los propósitos inmediatos, resulta un pensamiento inadecuado, sin aplicación práctica, un pensamiento abstracto.

Es precisamente este peligro, que amenaza especialmente al pensamiento político haciéndolo artificial, extraño al contenido de la vida y, en tanto que inadecuado, incapaz de realizarse de otra manera que como pensamiento impuesto, el que hemos querido señalar a propósito de las tareas que nos impone el momento presente. La transformación social que está en marcha en

el Perú necesita un pensamiento rector. Pero para que este pensamiento y el proceso que él está llamado a conducir puedan ser realmente renovadores y operen, con autenticidad y eficacia, en el sentido de la democracia, deben encontrar su raíz en la experiencia de la vida del pueblo. Sólo cuando en las líneas matrices de la doctrina aplicada, en sus ideas fundamentales y en la articulación de sus tesis concretas se reconozca el pueblo con sus inquietudes, sus afanes, sus anhelos y valores, podrá hablarse con verdad de la edificación democrática de un nuevo orden social. Sólo cuando en la gestación y en el perfeccionamiento de la teoría, por un amplio intercambio de opiniones, por la maduración solidaria de las ideas, por la prueba de cada concepto en la conducta diaria y personal, imponga su sello concreto la historia en que estamos inmersos; cuando las formulaciones generales y sus prolongaciones específicas se nutran de una silenciosa pero obstinada labor de forja mental compartida por el obrero, el profesor, el escritor, el campesino, el comerciante, el profesional, es decir, por todos aquéllos que ahora, un poco a ciegas sobre las metas trascendentes de su acción, ponen su parte en la marcha del país, entonces podremos hablar de un pensamiento que aplicado en la praxis nacional pueda servir de pauta para fundar un orden que no sea impuesto sino libremente constituido por las masas populares, e impulsar una efectiva transformación social en beneficio de la comunidad.

El socialismo, que aspira a interpretar esa suma de experiencias personales y colectivas, substancia de la vida social, para potenciar las virtualidades de progreso humano que ella contiene, debe pues hacerse entre nosotros pensamiento concreto, nutrirse de los contenidos de la existencia cotidiana tal como nosotros, en esta hora y en este rincón del mundo, la vivimos, y enrique-

ciendo una tradición mundial que ha dado ya más de un fruto positivo, encontrar la fórmula a la vez adecuada a nuestro proceso histórico y compatible con los principios universales de la dignidad humana.

Sólo por esa operación, que es al mismo tiempo de adaptación particularizadora y de integración en una nueva dimensión universal, se librará todo pensamiento que se declare progresista de la esterilidad y el artificio de la teoría abstracta y de las taras del dirigismo, la regimentación y la imposición de la doctrina del partido único, formas equivalentes todas de la indiferencia frente a la comunidad viva y del rebajamiento de las masas populares a una condición de minoría de edad; variantes todas de una misma traición al principio de la libre determinación y del respeto a la espontánea maduración del propio destino.

Pero no menos urgente e imperativa que la adaptación del pensamiento socialista a nuestra realidad es su dinamización, su apertura a las exigencias del conocimiento social. Para hacer fecunda su obra, el progresismo debe asumir y actualizar la gran tradición de la reflexión socialista que no se deja encastillar en los estrechos muros de un sistema o de una doctrina cerrada. Frente al exclusivismo de secta y a la rigidez dogmática es preciso propugnar la más irrestricta libertad de enjuiciamiento y de crítica respecto a las contribuciones que, en el pasado o en la actualidad, como afluentes múltiples de una misma corriente de pensamiento, han venido a enriquecer el caudal doctrinario del socialismo. En esta empresa, el único criterio válido para nosotros debe ser, por encima de la preocupación por las finalidades particulares más o menos legítimas y de los compromisos partidarios, la confrontación permanente de los asertos con los ideales propugnados y con la realidad histórica y social que ellos quieren servir.

Estaremos así en condiciones de prestar un inestimable concurso a una tarea que, en el interior del socialismo, ha detenido y frustrado en el pasado la miope pugna política de las tendencias y las facciones. Esta tarea, que por sí sola merece los más empeñosos esfuerzos, es la unificación e integración en un plano superior de las tesis, principios y conclusiones de aquella reflexión que, por sus metas y su actitud humanista, desde el siglo XVIII se define como socialista. Por esta vía, las corrientes del socialismo llamado utópico, del anarquismo, del marxismo, del sindicalismo, de las formas modernas de la social democracia, del socialismo cristiano y de las orientaciones del progresismo contemporáneo habrán de encontrar su principio unificador, el núcleo vivo de las normas y los contenidos teóricos que desde perspectivas distintas pero no inconciliables han buscado plasmar en la realidad histórica. Reconociéndolas como ramas de un mismo tronco común será posible entonces encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, y se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista.

Este imperativo de dinamización y apertura, cuya guía es el reconocimiento de las exigencias de un saber social e histórico estricto, no puede cumplirse, sin embargo, sin tomar en cuenta los aportes con que hasta nuestros días las ciencias sociales han incrementado, lenta pero seguramente, el acervo del conocimiento histórico. Recuperar la rica y fecunda tradición del socialismo debe ser una sola y misma operación con la incorporación de los resultados de la investigación científica que se desarrolla con independencia de las ideologías. Porque la exigencia de crítica objetiva de la realidad social que asume y a la que no puede renunciar el socialismo

no podrá cumplirse sino por la confrontación del cuadro de la vida histórica ofrecido por las doctrinas con las conclusiones de la ciencia positiva.

Nada distinto a este imperativo de integración de socialismo y ciencia social es, por otra parte, la demanda de adecuación del pensamiento progresista a las condiciones y modos propios de las comunidades concretas, sin la cual la teoría es artificial y la praxis ciega. La apertura, la dinamización y la crítica científica de la reflexión socialista se funden en una sola operación con su adaptación a las circunstancias y a los procesos históricos particulares, cuyo conocimiento no puede ser seguro y eficaz sino por acción de la conciencia científica. De hecho, la apertura y la adecuación han sido siempre las notas distintivas del trabajo racional y los atributos de todo pensamiento que ha impreso su huella en el mundo.

DOGMATISMO Y LIBERTAD INTELECTUAL*

La reivindicación de la libertad de pensamiento y de expresión es una reivindicación fundamental de todo movimiento democrático. Esto es cosa sabida y parece ocioso insistir sobre el punto. Pero la situación real en el mundo contemporáneo está lejos de ser favorable para el imperio de la libertad intelectual. La conciencia del hombre de nuestros días está todavía dominada por el dogmatismo y, cuando no es por él, por una concepción falseada de la libertad de pensamiento que sirve de prólogo a un dogmatismo futuro. Cuando el dogmatismo impera abiertamente, la espontaneidad de la idea y de la palabra deja de realizar su obra de permanente renovación social y el progreso se estanca. Pero este resultado no es menos inevitable cuando la conciencia pública es dominada por la consagración de una libertad intelectual que es simple instrumento y no fin de la acción humana. Se defiende entonces un mero recurso político, un expediente para resolver conflictos inmediatos, al que se da el grave nombre de derecho, una especie de llave maestra (versión intelectual de las técnicas de la libre empresa) que abre las puertas del po-

* Publicado en **Libertad**, a. II, No. 14, 6 set. 1957.

der social a grupos o individuos y allana dificultades a su acción expansiva, sin que esta acción reconozca necesariamente como su meta la expansión de la propia libertad humana. Semejante libertad provisional, buena para mí, ahora, y que no compromete mi acción en el futuro, no tiene nada que ver con la esencia democrática del principio de la libertad intelectual. Es más bien su falsificación farisea, una negación taimada que va al encuentro de los ideales de plenitud universal que animan a la conciencia democrática, socavándola permanentemente no sólo porque usa los propios valores democráticos en contra de la democracia, sino también porque los confunde y desvirtúa.

Contra la aberración de la libertad de pensamiento y de expresión concebida como simple medio y contra la fuerza regresiva del dogmatismo, el progresismo reivindica la libertad intelectual en su plena significación de valor autónomo y de fin humano. Esta reivindicación debe distinguirse, sin embargo, de las declaraciones formales y externas a que nos tiene acostumbrados la literatura política de circunstancia. Para ello es necesaria una radical toma de conciencia de los fundamentos humanos e históricos de la libertad intelectual, toma de conciencia que exige asumir e integrar los resultados de la reflexión antropológica y social moderna.

La meditación filosófica sobre el hombre ha alcanzado en nuestro tiempo una perspectiva verdaderamente universal que le permite a la vez recuperar los aportes válidos de la historia del pensamiento anterior y superar todas las interpretaciones reductivas o deformadoras de la esencia humana que han lastrado en el pasado el movimiento de la ciencia social. Sin querer substituirse a la evolución espontánea del saber, ni tampoco antici-

parla, la reflexión contemporánea puede señalar ya una orientación segura para el desenvolvimiento de la teoría del hombre. En ella la nota fundamental es la afirmación de la historicidad del ser humano, el reconocimiento en la humanidad de la capacidad de autoconstituirse en el tiempo. Esa edificación de su ser en la historia exige en el hombre —a diferencia del ser determinado y rígido de las cosas— una esencia libre y una continua actualización de las virtualidades de esa esencia. Decir del hombre que es un ser histórico equivale así a afirmar su ser personal y activo y a oponerlo a la inflexible determinación de los fenómenos físicos. La libertad histórica no es, por otra parte, nada distinto al espíritu social y de la integración del individuo en la unidad de la cultura, pues la constitución del hombre en la historia es una operación inconcebible sin la interrelación de las personas, sin el medio social en que los individuos encuentran su mundo propio, es decir, la fuente de su quehacer, de su praxis vital. El hombre se hace a sí mismo, construye su ser libremente en y por la comunidad histórica de los hombres.

La democracia, que es esa misma teoría del hombre personal e histórico en el plano político, pierde todo su fundamento si no reconoce en todo individuo y en toda comunidad las virtualidades de la libertad personal. La democracia, al exigir los mismos derechos para todos, al negar toda excepción y privilegio, supone en el hombre la capacidad de dirigir su destino y postula así la autocreación indefinida del ser humano. Por ello es una teoría del progreso. Y porque se niega a convertir a los hombres en cosas, en instrumentos, en instancias enajenadas de su propio destino y esclavizadas, como los objetos físicos, a designios extraños, ella es una concepción de raíz humanista que reivindica todas las libertades. La libertad de pensamiento y de expresión

no puede ser entonces, para la verdadera democracia, ni un aditamento, ni un prejuicio, ni una exigencia provisional, sino un fin autónomo, integrado armoniosamente con todas las demás manifestaciones y principios del ser histórico, activo y creador de la humanidad.

Frente a la democracia, la dictadura es una concepción y una praxis regresiva y por ende falsificadora del hombre. El uso del poder en exclusividad por ciertos hombres es una negación de la humanidad de todos los demás. La dirección tiránica de la vida colectiva, el uso de la violencia (de todas las formas de la violencia, la del terror, la de la imposición armada tanto como la de la abusiva coacción legal o el monopolio de las fuentes de riqueza) significa la conversión del hombre en cosa, su degradación individual y social en simple medio instrumental. En la dictadura, por eso, la supresión de la libertad de pensamiento y de expresión no es un fenómeno aislado, ni accidental; es una consecuencia sistemática de un hecho más profundo: la decadencia del hombre. La dictadura resulta una realidad contradictoria, una fuente perenne de conflicto, un principio mórbido que dentro de la historia intenta someter la existencia humana a modos de ser inferiores, anti-históricos, remedo de la existencia puramente física.

Su consecuencia forzosa, en el plano del pensamiento, es el dogmatismo, la concesión exclusiva de la posesión de la verdad a un hombre o a un grupo de hombres y la negación de la capacidad ilimitada de la razón humana para hacer progresar el saber. Aherrojar el conocimiento, apagar la fuente de la ciencia, enclaustrar la verdad en un sistema es operación que no puede realizarse sin que el ser humano, como un todo, quede afectado, porque la tarea progresiva de la historia humana se resume en el trabajo eficaz y ascendente del

hombre guiado por la inteligencia libre en todos sus niveles, y en las creaciones culturales por las que el hombre transforma al mundo y al mismo tiempo se transforma, superándose, a sí mismo. En el dogmatismo, como en sus otras dimensiones, la dictadura significa claramente estancamiento y regresión y se sitúa en las antípodas del progresismo.

No sólo hay dogmatismo de derecha; lo hay también de izquierda. En el dogmatismo de izquierda terminan esterilizadas y sin fuerzas las profundas motivaciones humanistas del socialismo. El es así la negación más tajante del socialismo. Allí donde campea una ortodoxia, o siquiera si insinúa, un sistema de dogmas se ha sustituido a la libre comprobación de la verdad y ha cerrado el camino al desenvolvimiento del saber humano constitutivo del progreso histórico; allí donde cabe hablar de heterodoxias, donde tiene sentido calificar a un pensamiento de herético (no olvidemos que **herético** etimológicamente quiere decir **el que elige**, el que opta por una verdad libremente) la espontaneidad, fuente de progreso, está segada; allí donde hay una línea y desviaciones de **la línea**, donde las doctrinas no pueden ser revisadas o rectificadas y la revisión es condenable no por falsa sino por el acto mismo de revisión, algo ha muerto de la humanidad en su ser original, algo se ha estancado o intenta hacer retroceder la historia. Y esa fuente segada, ese algo que desaparece cancelando al hombre ha sido siempre el más alto valor socialista.

Si el progresismo quiere ser fiel a sus ideales humanos no puede entonces aceptar ningún dogmatismo. Debe condenar toda forma de ortodoxia y reivindicar sin restricciones la libertad intelectual. Del cumplimiento de ese imperativo depende la fecundidad del socialismo contemporáneo y su capacidad de encarnar los valores

progresistas en la historia. La reserva ética y humanista del progresismo consiste, por otra parte, en su capacidad de distanciarse de las realizaciones concretas del ideal socialista y de juzgarlas de acuerdo a los principios de la concepción verdaderamente humana del hombre.

El marxismo y en especial el comunismo ruso, por su importancia histórica, deben ser los términos principales de este enjuiciamiento. Bien sabemos hasta que extremos aberrantes llegó el dogmatismo comunista bajo la égida de Stalin, en contradicción con la inspiración filosófica humanista del socialismo. Pero no se trata de hacer un inventario de violaciones —que habría que poner en parangón con todas las aberraciones de las demás doctrinas y formas de organización social— sino de penetrar en el fenómeno del dogmatismo comunista para descubrir en él y por él, es decir, por razones que aún él puede reconocer, sus propias exigencias de rectificación y de condena, y precaver así todo error semejante en otras realizaciones socialistas.

De la necesidad y de la eficacia de este proceder nos dan buena prueba los intentos comunistas recientes de abrir desde dentro el sistema político-doctrinario y proceder a una crítica científica de sus realizaciones. En este contexto cobran toda su importancia las últimas declaraciones de Mao Tse-Tung y la polémica que, defendiéndolas contra los dirigentes atemorizados por sus consecuencias, ha entablado el órgano oficial del P. C. chino, **Jenminjibao**, difundidas por la prensa europea. Se afirma en él que si el marxismo rehuye la discusión ideológica "cesará de desarrollarse y se puede transformar en su contrario, el dogmatismo", que "el marxismo es favorable a la expresión de todas las verdades, pues toda verdad lo enriquece. . . sea expresada por un

partidario o por un adversario", y que "la discusión entre representantes de diferentes tendencias permitirá que el pueblo llegue a conclusiones justas, con pleno conocimiento de causa". Esta y otras censuras al dogmatismo, estas verdades obvias para toda conciencia libre, formuladas ahora y de la manera más enfática por un órgano comunista muestran, por lo pronto, hasta que punto había penetrado el espíritu dogmático en el marxismo, pero también que dentro de la dirección comunista se hacen evidentes los perjuicios de esta actitud y la urgencia de su superación.

Otro hecho, de un orden diverso, viene a corroborar esta afirmación. En la presente edición se comentan los resultados de la elección en Kerala (India), que ha llevado al poder al Partido Comunista. La doctrina sancionada por el propio partido —la ortodoxia— señalaba sin embargo otra cosa: la captura del poder por la violencia y la descalificación de las instituciones demoliberales, tales como los parlamentos o el sufragio, simples instrumentos de opresión burguesa destinados justamente a impedir el acceso al poder de la clase trabajadora. Ante la compleja urdimbre de la realidad histórica, ante la creación histórica continua de situaciones y modos de conducta, que llevan la marca de la libre autoconstitución humana, fallan los moldes rígidos del dogmatismo.

El comunista se halla enfrentado así a dos actitudes: el mantenimiento de la teoría rígida e ingenuamente universal, o la cancelación de la ortodoxia y su sustitución por la verdadera actitud científica que está en permanente contacto con la experiencia, que rectifica y enmienda, que explica e interpreta recurriendo a todos los datos disponibles y que reserva, de acuerdo con la naturaleza del objeto, un margen mayor o menor a los

hechos imprevistos y emergentes. Frente a una actitud regresiva e irracional está pues otra contraria al dictado, a la imposición de la verdad, y abierta a la espontaneidad y a la transformación constante del saber, es decir, fundada en la libertad intelectual. En esta alternativa dramática no se halla en suspenso sólo la buena fe del comunista sino también el porvenir del hombre.

LA QUIEBRA DEL CAPITALISMO*

La crítica socialista ha hecho hace tiempo el diagnóstico del capitalismo y ha mostrado los males incurables que lo afectan como sistema económico y social. El capitalismo es incapaz de autorregularse y conduce inevitablemente al despilfarro de los recursos naturales y de la energía productiva. Es, además, impotente para fundar una comunidad armónica pues la filosofía que lo sustenta exalta la competencia, que es una forma disfrazada de la lucha natural, y al hacer de la fuerza un derecho autoriza la explotación del hombre. La distribución injusta de la producción social es una de las consecuencias más saltantes de este principio materialista que inspira la concepción capitalista de la existencia. De allí que, éticamente, el capitalismo haya originado una mistificación general de los valores al imponer a todos los bienes el rasero de la mercancía-dinero y al llevar esta valoración utilitaria hasta el dominio de las relaciones humanas. El imperio de la violencia, la despersonalización y el adocenamiento de la vida, el culto de la propiedad y el placer y un agudo sentimiento de inseguridad vital, rasgos todos típicos de la existencia

* Publicado en **Libertad.**

contemporánea, son los frutos maduros de la civilización capitalista.

Si se mantiene fiel a sus principios, el capitalismo no puede superar los males que ha engendrado. Son otros principios los que, operando desde el exterior, han logrado rectificar en parte las consecuencias viciosas del sistema. El movimiento obrero, con su credo de solidaridad generosa, los postulados del cooperativismo, los mecanismos de la planificación estatal, las enmiendas múltiples del principio de libre empresa, es decir, elementos todos extraños a la doctrina capitalista, han llevado al sistema, contra su propia lógica interna, a funcionar en beneficio de la colectividad. Este proceso tiene sin embargo un límite; no puede proseguirse indefinidamente sin arribar a un punto en que el sistema entero deba ser sustituido. Y es que las estructuras económico-sociales del capitalismo no se prestan para satisfacer las necesidades de toda la comunidad humana. En efecto, económicamente el capitalismo ha podido producir la prosperidad de ciertos grupos nacionales, pero en ellos ha dejado prevalecer el principio del privilegio y la desigualdad en la distribución, y fuera de ellos ha fracasado como instrumento del bienestar nacional. No podrán superarse estas limitaciones dentro del mismo sistema sino mediante un cambio fundamental de estructuras.

Por otra parte, las realizaciones sociales del capitalismo en los países industriales, pese a las rectificaciones impuestas por los factores exteriores que hemos mencionado, se apoyan en mucho en la miseria de las poblaciones de los países coloniales y dependientes. La universalización de estos logros exige un cambio de sistema, o sea, el paso al socialismo. Por último, éticamente, nada parecido a una verdadera comunidad humana ha surgido hasta hoy ni puede esperarse en el fu-

turo de la organización capitalista, pues las bases mismas del sistema se oponen a las exigencias de la dignidad; la fraternidad y la libertad del hombre. Son justamente estas exigencias las que inspiran la teoría y la práctica del socialismo.

Estas constataciones críticas adquieren toda su fuerza cuando comprobamos que ellas se refieren precisamente al capitalismo en sus formas más desenvueltas, es decir, las de los grandes países industriales en los que surgió como resultado de la evolución interna de la sociedad. Se refieren pues al capitalismo que podemos llamar **originario**, o sea, a la modalidad normal del sistema. Si en ella los vicios son tan hondos y se revelan insuperables, hay razones para creer que sus propias bases de sustentación son malas. Pero esta forma de capitalismo, que es la óptima en sus resultados, no es sin embargo la única. Hay otra, precisamente la que existe en el Perú así como en los demás países subdesarrollados y dependientes. En estos países, el capitalismo no es un producto del proceso interno de la vida económica y social sino un sistema impuesto desde fuera, como resultado de la expansión imperialista de las grandes potencias industriales. Se trata entonces de un capitalismo no originario sino **impuesto**, esto es, de un sistema injertado en la existencia nacional obedeciendo a los intereses y motivaciones de fuerzas extrañas al país.

Este capitalismo así surgido ha provocado graves alteraciones en los marcos histórico-sociales de la existencia nacional, destruyendo unas instituciones, desarticulando otras y conservando deformadas aquellas que sirven a sus fines. Con esto no ha acertado a establecer un sistema orgánico de producción capaz de satisfacer las necesidades nacionales. Pero no ha perdido sin em-

bargo vigencia pues cumple bien los propósitos para los cuales fue introducido: convertir a los países débiles en fuente de abastecimiento de materias primas a bajo costo para las naciones industriales.

Las consecuencias de este capitalismo impuesto no han podido menos de ser el empobrecimiento creciente de los países dependientes cuyos recursos naturales han sufrido un saqueo permanente, la incapacidad de levantar los niveles de vida de las masas y, lo que es peor aún, la agravación de su miseria, la acentuación de las diferencias y contrastes sociales, es decir, el ahondamiento de la división en la comunidad nacional, la supeditación de la nación en su conjunto a los intereses extranjeros y la destrucción de la personalidad cultural de los países.

Si, pues, pese a sus realizaciones, el capitalismo originario se revela como un sistema en crisis e incapaz de producir la prosperidad material y la elevación espiritual de la comunidad humana, el capitalismo impuesto se revela como un sistema doblemente pernicioso e infecundo. Lleva consigo los vicios del sistema originario sin poseer empero la eficacia realizadora del capitalismo originario. En consecuencia, si el socialismo está llamado a reemplazar a la larga al capitalismo originario, nada puede entonces justificar al capitalismo impuesto: el socialismo es una necesidad perentoria, una existencia impostergable de la edificación de una comunidad humana auténtica y una nacionalidad independiente y próspera.

BASES PARA UN SOCIALISMO HUMANISTA PERUANO*

La experiencia de la vida peruana, de sus hondas oposiciones y sus tremendas desigualdades e injusticias, de las seculares carencias e insuficiencia que la tienen sumida en un estado de crisis crónico, provoca en todo espíritu sano una sincera actitud de rechazo y de condena. Si semejante actitud se convierte en un gran movimiento político, con resonancias en todas las capas verdaderamente nacionales, puede llevar a una transformación radical de nuestro país.

Pero, ¿sobre qué bases se funda este rechazo y su consecuencia positiva, la lucha por la transformación del orden social peruano? El rechazo y la lucha pueden fundarse en una mera reacción sentimental, en la adhesión hacia los oprimidos y la aversión hacia quienes viven en el lujo. Esta raíz emocional no quita generosidad a la decisión de luchar por la justicia y es seguramente indispensable para darle fuerza. Pero es insuficiente. Frente a una actitud sentimental está otra, frente a la simpatía está la indiferencia o la crueldad, y to-

* Ensayo escrito en 1961. Circuló mimeografiado, como documento doctrinario interno, en el M. S. P.

das son igualmente injustificadas o justificadas como actitudes emotivas. La praxis moral y la praxis social capaces de conformar un gran movimiento de transformación de la vida colectiva no pueden basarse en estos fundamentos. Necesitan otro cimiento, el sustento de una certeza que haga posible distinguir aquello que es válido y aquello que no es válido en la vida social, aquello que promueve la existencia humana y aquello que la obstruye o la anula, aquello que es conforme a la verdad del hombre y aquello que la contradice y la niega, es decir, el sustento de una teoría del hombre.

1. El hombre como historia

El conocimiento antropológico muestra que el hombre se constituye en la historia, es decir, en el proceso de los grupos sociales, los pueblos y las culturas a través del tiempo. También es historia —historia personal o biografía— el desenvolvimiento de la vida de cada hombre singular en el ambiente social. Lo propio del movimiento histórico, a diferencia del mecánico, es la novedad que en cada instante aporta y la irreductibilidad de los contenidos que surgen en el tiempo a lo anteriormente dado, el paso dialéctico a realidades opuestas y sin embargo recuperadoras de la vida precedente. El hombre individual y el grupo humano (separados sólo por abstracción) y la unidad real de ellos, la humanidad concreta, aparecen pues y se realizan en el proceso abierto del tiempo. El ser del hombre es una acción; es como una flecha en trance de alcanzar su blanco.

Esta historicidad inherente al hombre tiene varias consecuencias fundamentales:

1. Que el hombre está en constante proceso de formación; no es una entidad estática y acabada de una

vez por todas, sino que se da como acción en el tiempo y como una serie de realizaciones de esa acción.

2. Que justamente por su condición histórica, lo que el hombre llega a ser en cada momento depende de ciertas realizaciones anteriores, es resultado de su propio proceso de constitución que se apoya en una base y surge de ella, oponiéndosele y levantándola a otro nivel.

3. Que las maneras y realizaciones del hombre no lo fijan sin embargo, pues de ellas puede a su vez partir hacia nuevos modos de comportamiento y nuevos logros, o sea que el ser del hombre, en cuanto es histórico, implica una efectuación renovada constantemente, una novedad de ser y, por tanto, una libertad.

4. Que, finalmente, por no estar constituido de una vez por todas, el hombre no tiene un ser asegurado; su aptitud para renovarse, es decir, su libertad, que le permite una expansión en principio ilimitada, también hace de él un ser precario, más expuesto que ningún otro a decaer y sucumbir, y lo obliga a ocuparse y cuidar incesantemente de su ser.

2. El ser emergente del hombre

Nuestra propia experiencia de hombres respalda e ilustra estas consecuencias. En efecto, la idea del dinamismo humano, del carácter procesal y abierto de la existencia, es la única que se compagina verdaderamente con la manera como los individuos viven su vida, o se sienten llamados a vivirla, a saber, como una praxis consciente, como un destino buscado y elegido paso a paso por obra de una voluntad conductora. Y es que la

conciencia y la voluntad se comprenden sólo por la posibilidad de un tránsito dialéctico a otro nivel de existencia, a algo opuesto y nuevo pero interior a la propia vida. Esta idea es también la única que armoniza con la variación de las formas colectivas de existencia, con la movilidad constante de los grupos y la originalidad de las culturas. De esa experiencia sacamos igualmente el contraste radical que existe entre el ser hombre y el ser cosa. Las categorías que sirven para definir las cosas son completamente inadecuadas para dar cuenta del hombre. El acabamiento, la fijación, la acción y reacción mecánicas, la determinación exterior que son propios de la cosa no tienen común medida con la actividad consciente y efectiva que caracteriza al hombre. Ni la actividad espontánea del animal le es equiparable, pues la poderosa armazón de los instintos constituye en el animal un factor constante de fijación y acabamiento. Un actuar con sentido interno referido a medios, fines y valores, un ser como proyección permanente hacia lo distinto y que está por realizar, se hace así patente en el hombre, lo cual puede ocurrir sólo en la medida en que su realidad no está determinada y consumada sino que es procesal, dialéctica.

3. La raíz real del ser humano

Pero la emergencia histórica en que consiste el hombre requiere un punto de partida, una base por la cual y desde la cual se proyecta hacia nuevas realizaciones. La flecha del hombre necesita también una tensión que la dispare. Existimos siempre en situación y al actuar partimos siempre de algo previamente dado en nuestra existencia. Nos apoyamos en un pasado, nos valemos de los conocimientos y las destrezas adquiridas y ha-

cemos uso de particulares capacidades y energías psicofísicas. No hay hecho humano que comience de cero.

Esta base, este punto de partida de la acción puede resumirse en dos factores: el pasado y el cuerpo. El pasado son las realizaciones de nuestro propio ser individual y colectivo, lo ya efectuado y consumado del hombre, algo que, escapando a la movilidad de la acción presente, tiene un acabamiento, una solidez que le permite servir de punto de apoyo a la existencia y asegurar la unidad de su desenvolvimiento. Pero a la vez que apoyo y energía impulsora, el pasado es también lastre, factor de resistencia opuesto a la actividad renovadora y original del presente, el cual de una o de otra manera se ofrece como la superación del pasado en cuanto tal. En la tradición, las costumbres, la memoria, los patrones establecidos de conducta, la imitación, el espíritu de tribu, casta o clase, la añoranza, las ideas recibidas, los prejuicios o los tabúes, se manifiesta esta ambivalencia, este doble carácter de punto de apoyo y obstáculo que es propio del pasado del hombre.

El cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza. Tal como la experiencia lo patentiza, su función es también la de ofrecer una base a la acción, un punto de apoyo y un complejo de fuerzas para operar en la realidad y servirse de ella. Por el predominio del cerebro, centro activo por excelencia, el cuerpo humano permite la más amplia, la más variada y a la vez la más unitaria gama de acciones en el mundo físico. Sin cuerpo no existe el hombre, porque sin él no habría efectuación posible de nada y la actividad humana se realizaría en el vacío, es decir, se anularía como realiza-

ción. Pero a la vez que apoyo y fuente de energía para la acción, el cuerpo opera también como obstáculo. Así ocurre cuando predominan los automatismos, la vida instintiva, las líneas de inercia en el comportamiento, impidiendo el despliegue de las conductas originales y transformadoras de la relación hombre-mundo. La acción libre como tal es en el hombre anulación y superación dialéctica de esta resistencia.

El cuerpo se comporta, pues, como el pasado: uno y otro son base y obstáculo. De allí que se pueda decir que el pasado es como la dimensión física del tiempo y el cuerpo es como el tiempo materializado. Por uno y otro el hombre es un ser real, establecido en el mundo.

4. La esencia creadora del hombre

Pero la comprensión del hombre falla su objeto si se limita a considerar sólo lo constituido, la base real —pasado y cuerpo— del hombre y olvida un rasgo antropológico fundamental: el hacer que se despliega a partir de esa base, la posibilidad de una acción futura, que es inherente al existir de los individuos y los grupos. Esta posibilidad, sin la cual no hay existencia, debe entenderse como el proyectarse del hombre hacia lo que está por realizar, hacia lo que todavía no es efectivo y que, por lo tanto, no puede subsumirse en lo efectuado, sino que es más bien superación de lo efectuado. El hombre no se reduce, pues, a lo dado, a lo hecho —al cuerpo y al pasado. A cada momento es una novedad, una originalidad cabal, una emergencia. El futuro, dimensión principal del tiempo humano, lo porvenir en el sentido más propio de la expresión, es el lugar del tiempo en el cual se cumple la obra humana. Pero

lo que está por venir y sólo advendrá por la operación del hombre, es también y fundamentalmente su propio ser nuevo, su propia constitución renovada, diversificada y ampliada en el tiempo. El hombre es de este modo creación de sí mismo.

Hemos dicho por eso que las maneras y realizaciones del hombre no lo fijan ni lo acaban como individuo y como grupo, mientras se mantenga en la existencia. En efecto, de cada realización, por virtud de su propia manera de ser, el hombre parte una y otra vez a nuevas realizaciones, a logros originales. En cada logro nuevo y, luego, a partir de cada logro, el hombre expande su ser. Por esto es esencialmente un proyectarse, un hacer dialéctico marcado por sucesivas oposiciones y superaciones de sí mismo. La cesación del hacer significa el acabamiento (y esto es lo que ocurre con la muerte de los individuos y con la desaparición de los pueblos). Los planes, propósitos, ideales, ilusiones, aspiraciones y metas que los individuos crean sin cesar, dan testimonio empírico de esta condición humana fundamental. También lo dan, en diferentes planos la novedad de las culturas, la imposibilidad de repetir los modelos históricos y sociales de la vida del pasado, la invención, la moda, la creación estética y científica y la transformación constante de las instituciones y las creencias.

5. El hombre como libertad

En esta novedad y en esta expansión, que son una exclusiva del hombre, una excepción en la realidad, se inscribe la idea de libertad. La flecha humana —que ningún modelo físico puede reproducir adecuadamente— tiene esto de peculiar: va constituyéndose a lo largo de su trayectoria, distanciándose de sí misma e in-

tegrándose consigo misma; no preexiste como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada. Esto significa que la autocreación es inherente al hombre —y por eso los hombres pueden ser creadores de cosas, instituciones, ideas, cultura. Ahora bien, porque se autoconstituye en la historia, el hombre es libre. En la historia se revela la esencia humana no como una entidad acabada, no como una materia ni como una idea o una substancia espiritual ajena a la tierra, sino como una emergencia, un hacer, una dialéctica que implica a la tierra. Decir que el ser del hombre es libertad no supone, pues, concebirlo como una existencia separada y ausente del mundo, sino como una proyección, como una acción que tiene la efectividad de lo real porque en ella toda la realidad se trasciende. Puede por eso afirmarse también que el hombre —a diferencia de las cosas físicas y los animales— no es mera naturaleza sino naturaleza transformada en libertad, es decir, creación incesante en el tiempo.

6. El ser humano y la comunidad

Hemos hablado ya de la función que en esta creación desempeñan el pasado y el cuerpo como bases reales. Estrechamente vinculada a ellos, como una condición de otro tipo, indispensable para que las dos anteriores obren justamente como bases humanas, está la comunidad. En efecto, el cuerpo humano es un conjunto de posibilidades reales de acción que biológicamente no se dan en plenitud desde el principio sino que tienen que madurar. Esta maduración es imposible sin el cuidado y la atención prolongada del vástago humano por los demás miembros de un grupo. Requiere, pues, la in-

terrelación de los hombres. Por otro lado, el pasado es una realidad nula si no obra en la vida de los hombres a través del vehículo colectivo del lenguaje, si no se convierte en cosa conservada y transmitida de unos hombres a otros. La memoria histórica como pasado eficaz necesita el respaldo de una comunidad. Sin el amparo de la comunidad, sin el diálogo con los otros hombres, gracias al cual le es ofrecido como un punto de apoyo el pasado del hombre —y en esto consiste la función socializadora de la educación— el individuo no podría ponerse en el camino de su propia constitución libre y estaría obligado a permanecer indefinidamente en el área originaria del primer hombre, es decir, en el círculo cerrado de un movimiento realizado desde siempre: todo hombre repetiría, como la cosa o el animal, un mismo e idéntico proceso. En cambio, el hombre efectivo, en cuanto producto histórico, es resultado de la cultura. Ha sido cultivado por la comunidad para operar creadoramente y es así el mismo cultura en el sentido de creación original de los hombres. Vista desde esta perspectiva, la libertad es resultado de la comunidad, así como desde otra perspectiva la comunidad es resultado de la libertad.

Pero la vinculación del hombre y la comunidad no es sólo válida para los inicios del individuo, sino para todo el curso de su existencia. Sólo por el permanente aporte mutuo de los hombres, por la transmisión incesante de lo vivido en el pasado, o sea, de lo ya constituido y logrado por los esfuerzos parciales, cada hombre es capaz de construir una vida humana auténtica. La expansión de las personas singulares traduce y recibe la de los demás y la libertad de cada hombre requiere la unión solidaria de todos los otros. En esta unión está fundada la posibilidad de la universalización de la obra humana, que es una característica substancial de

la acción libre, a diferencia de la acción determinada sin residuo y, por lo tanto, localizada según las leyes naturales.

7. La precariedad humana

Pero esta libertad fundamental, en su íntima vinculación con la comunidad, este ser esencial del hombre, puede perderse —y es por eso que pueden también perderse las libertades particulares, individuales y sociales. La pérdida del ser libre del hombre es su destrucción o su alienación. La experiencia decisiva en este sentido es la muerte: puesto que el existente está expuesto a perecer, la libertad no es permanente; puesto que los pueblos pueden desaparecer de la historia, la libertad está expuesta a ser destruida; puesto que, en última instancia, el hombre como especie podría ser aniquilado, la libertad es una realidad contingente. Estos son, sin embargo, los casos límites. La experiencia de la vida y la historia nos documenta ampliamente sobre una variada gama de formas de degradación y reducción de la actividad humana que significan una pérdida de la libertad, una decadencia del ser libre. La ignorancia, la servidumbre, la parálisis y la disolución sociales, la extrema necesidad que condena al hombre a las conductas instintivas elementales, son algunas de estas variedades de la reducción de la libertad que alienan al ser humano.

8. La defensa del hombre

Que la libertad del hombre sea vulnerable y pueda desaparecer significa que el ser del hombre es precario. La más alta categoría de la realidad se ofrece también,

de este modo, como la más inestable y caediza. La cosa física y el animal superan en estabilidad al hombre justamente por el hecho de estar, en diferentes modos la una y el otro, acabados y conformados desde un principio. En cambio, el hombre, por tener que conformarse a sí mismo, debe sostener incesantemente su ser y está expuesto permanentemente a perderlo. De allí que la educación, la cultura, el cuidado del hombre sean una condición esencial de la vida de la humanidad. De esta condición surgen todos los imperativos, las obligaciones, los deberes —otra exclusiva del hombre— que la persona humana formula sobre sí misma y según los cuales guía su conducta individual y colectiva. En todos ellos está implícita la exigencia de salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento como ser libre.

9. La igualdad humana

Aunando las contribuciones de la ciencia y la filosofía, el pensamiento contemporáneo puede formular de este modo una idea del hombre capaz de dar cuenta de su originalidad y de su lugar de excepción en el mundo. Sin contradecir ni desatender la multiplicidad de formas que toma la humanidad concreta, antes bien, fundándolas en la condición y el carácter de nuestro existir, esta idea antropológica establece sobre firmes bases el principio de la igualdad de los hombres. Los hombres no se muestran ciertamente iguales en las manifestaciones concretas de su vida, en las realizaciones y logros particulares que alcanza su esfuerzo, ni en las condiciones y puntos de partida de su acción como individuos o grupos. Respecto de todo ello hay diversidad y hasta debe haberla en la medida en que cada individuo

y cada grupo, cancelando y sobrepasando sus propias realizaciones anteriores, se determina libremente a sí mismo y endereza su actividad hacia metas variadas dentro de circunstancias histórico-personales diversas. La riqueza de la historia tiene precisamente aquí su origen. La igualdad humana reside en otro plano más profundo y trascendente, el de la libertad de construir su existencia, que pertenece esencialmente a cualquier hombre como tal. La igualdad reside en la posibilidad de proponerse a sí mismo nuevas formas concretas de existencia, en la capacidad de transformar los datos iniciales de la vida dándoles un sentido inédito, en poder lanzarse hacia realizaciones originales y expandir su ser en ellas y también superarlas cancelándose y superándose a sí mismo incesantemente. En todo esto, que es propio de los hombres, reside la igualdad, y también en una consecuencia de todo esto: en la posibilidad de hacer uno su vida con la de todos los hombres, es decir, en ese poder de universalizar su existencia que es la meta hacia la que apunta la historia humana. En suma, porque el hombre es historia, sentido, libertad, y porque la pérdida de estos rasgos esenciales implicaría la anulación de su entidad, hablar de hombre en el sentido propio de la palabra es hablar de seres iguales en esencia.

10. El humanismo

La idea del hombre, definida aquí en sus rasgos fundamentales, ofrece el fundamento adecuado de una concepción humanista de la existencia. En efecto, como doctrina y como actitud el humanismo se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y sus valores.

Una idea del hombre como ser meramente natural, es decir, conformado de una vez por todas y reductible a la legalidad mecánica, o una idea del hombre como instancia ajena en su esencia a la realidad o provista de una garantía absoluta, hacen ilusoria o innecesaria la actitud humanista, como hacen ilusoria o innecesaria toda ética, ya que, según los supuestos de esa idea, ningún cambio puede afectar al ser ya constituido del hombre, ni depende de la voluntad humana la preservación y promoción de ese ser. Por el contrario, de la idea del hombre como historia y como libertad emergente en la naturaleza, con una posibilidad expansiva abierta en el futuro, pero también con una posibilidad real de decadencia y anulación, se sigue el imperativo ético de la defensa y afirmación del ser humano que define al humanismo.

El humanismo es así la fuente de inspiración de una conducta capaz de hacer prevalecer en la vida individual y en la sociedad, con su auténtico y pleno significado, los principios de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la justicia, sin los cuales la dignidad humana es menoscabada y la historia pierde su sentido ascendente y creador. De donde se sigue que sólo una praxis que salvaguarde y expanda la vigencia de estos principios puede reclamar para sí el nombre de humanismo. Con ello, en verdad, esta praxis, personal o colectiva, no habrá accedido a un nivel excepcional de conducta sino que habrá alcanzado tan sólo la altura propia de la existencia genuinamente humana, generadora por esencia de más rica y libre vida. La moral que anima el humanismo no es, pues, una moral de excepción, reservada a unos pocos hombres elegidos, capaces de realizar un esfuerzo inusitado de autosuperación, sino que es la exigencia propia de toda conducta concorde con la esencia verdadera de la praxis humana.

11. La praxis humana y su estructura

La historia se realiza a través de la praxis humana. Los hombres operan sobre el mundo, construyen cosas, formulan ideas, fundan instituciones y se dan normas para vivir. La praxis humana presenta una estructura esencial cuyos elementos son los siguientes: una condición básica, que es la situación mundana del hombre; un agente, que son los hombres, la comunidad humana; una efectuación práctica, que consiste en la operación activa y creadora sobre la realidad; una finalidad central de la acción, que es la expansión del vivir; y una serie abierta de realizaciones de este vivir. Todos estos elementos son indispensables para comprender la praxis. Están, además, estrechamente unidos entre sí y se prestan recíprocamente sentido. Si suprimimos, por ejemplo, el carácter de agente que posee el hombre en la praxis, o sea, la capacidad de originar una acción y una cadena de efectos subsecuentes en el mundo, reducimos la praxis a un mero movimiento mecánico sin sentido. Si dejamos de lado la situación real en que la praxis se produce y evoluciona, reemplazamos por una ficción ideal la existencia concreta del hombre y nos cerramos el camino para comprender tanto el elemento de esfuerzo que comporta siempre nuestra existencia, cuanto la posibilidad de una objetivación y una universalización de sus resultados. Si olvidamos el momento creador de esta acción humana, no podremos ya poner en ella el origen de la cultura y tendremos que reducir la obra que realiza la comunidad y el individuo a procesos físicos externos, o bien habremos de buscarle un origen extrahumano y extranatural. Será imposible también entender las transformaciones y la novedad que ofrece el curso de la evolución humana en la Tierra. De igual modo, si descartamos el finalismo

consciente de la acción y su proyección a la vida como meta, su intencionalidad tendida hacia el existir, daremos la espalda arbitrariamente a otro elemento fundamental de nuestro quehacer y seremos obligados a reemplazar la voluntad y la conciencia humanas por un juego de fuerzas ciegas despojadas de toda dirección y sentido. Por último, sin la efectuación, sin la realización, la praxis sería una apariencia y no la substancia efectiva del vivir que se busca y se cumple a sí mismo como tal vivir en el mundo.

Pero, además, como hemos señalado, estos elementos se respaldan y se dan mutuamente sentido. El agente de la praxis no sería propiamente un agente sin la realización creadora y sin el finalismo; tampoco sin el sustento de la realidad del mundo y sin la efectuación de algo nuevo que da contenido y expansión a su vida en esa realidad. Por su parte, el finalismo orientado hacia el vivir no sería posible sin una base inicial que le preste su fuerza de realidad; tampoco sin el agente que conduzca la acción, sin la capacidad de ese agente para operar activamente sobre la realidad y sin una situación limitada en el mundo, que es justamente lo que impulsa al sujeto agente a realizar y expandir la existencia. Lo mismo ocurre con todos los otros elementos descritos.

12. Praxis, historicidad, libertad y comunidad

La praxis humana está, de este modo, proyectada desde una base real hacia la realización del vivir. Puesto que a su vez esta meta es también una operación activa, la praxis se ofrece como una serie indefinida de conductas que se conservan y superan constantemente

las unas a las otras, como una posibilidad abierta de prolongar y expandir la vida por la acción humana y la acción humana por la vida. La praxis ocurre dentro de determinados límites fijados por la realidad y particularmente por ese sustento que cada realización en el mundo va ofreciendo a las nuevas acciones y efectuaciones del hombre, pero implica también la posibilidad de sobrepasar esos límites. En esta autosuperación constante de cada praxis singular, que va diseñando el perfil de las vidas, y en esta apertura del horizonte de la praxis humana en conjunto, se inscriben la libertad y la historicidad del hombre de que antes hemos hablado. De igual modo se vinculan estrechamente praxis y comunidad. La praxis se nutre de la interrelación de los individuos y tiende a su vez a perfeccionarla. Su meta final es el cumplimiento cabal del vivir en plan humano, es decir, la plena universalización de cada uno de los individuos, su humanidad expandida y desarrollada al máximo. Esto significa que la verdadera superación de la vida se cumple en los hombres y en los grupos no por la limitación o por la anulación del vivir de los demás, sino por su integración, por la consumación en cada uno de la existencia de todos, con su plena riqueza de efectuaciones y proyecciones. La comunidad está dada así con la historicidad y la libertad en la esencia de la praxis humana.

13. La praxis humana y la satisfacción de las necesidades

Podría quizá observarse que la acción humana tiene motivaciones más concretas e inmediatas que las que hemos considerado aquí. Podría decirse, por ejemplo, que son las necesidades elementales y la busca de su satisfacción los factores decisivos de la praxis. Así es,

en verdad, pero esta aseveración no contradice el análisis que hemos hecho antes. Las motivaciones de la praxis que este análisis ha puesto de relieve son siempre concretas. El vivir, tal como ha sido presentado, no debe ser entendido como una entidad abstracta sino como una finalidad históricamente determinada, o sea, singular y variable en cada momento del desarrollo de la acción y en cada sujeto de la acción. El vivir buscado como fin es en cada caso la manera como los hombres conciben y anhelan la existencia en la situación histórico-cultural en la que están inmersos, con sus necesidades, sus valores y sus ideales, con sus exigencias y sus proyectos de mejoramiento y progreso en todo orden de actividades. El vivir que busca la praxis está condicionado por los requerimientos de la situación existencial y tiene el perfil particular de los bienes en cada caso deseados por los individuos y los grupos.

Pero al reconocer este hecho innegable, no hay que olvidar que lo buscado por el hombre es un vivir y no una fijación, una existencia siempre más rica y más amplia que aquélla de la cual se parte, y no un equilibrio terminal que, como tal, es lo que ofrece la mera satisfacción de las necesidades. El hecho de que las necesidades crezcan y se multipliquen permanentemente en relación con las satisfacciones logradas es una buena prueba de que la acción humana no se endereza a la mera satisfacción. Si es, pues, ilusorio y nocivo olvidar la función que tienen las necesidades y su satisfacción en la praxis humana, no lo es menos reducir la praxis al circuito de la necesidad y la satisfacción, es decir, a un automatismo que rompería la continuidad de la acción y haría imposible una prolongación intencional de la vida como unidad que se despliega por encima de los actos particulares. Contra este mecanicismo, la experiencia muestra que los elementos de la praxis forman

un todo con estructura y trascendencia y que, por ende, hay en ella algo más que el simple juego alternado de las necesidades y las satisfacciones tal como se observa en la vida animal. Y es que la necesidad, es decir, la base real desde la que el hombre es impulsado a la acción, tomada con abstracción del resto de los elementos de la experiencia humana, se da sólo como el motor de una acción discontinua y episódica. Y la satisfacción, es decir, el restablecimiento de un equilibrio roto que produce placer, abstraída también del conjunto de la experiencia, se ofrece como un momento estático, cerrado en sí mismo, sin intencionalidad y apertura hacia el futuro.

La verdadera realidad de la praxis humana es otra. La praxis es finalista y se prolonga a través de una serie de actos concretos, unidos por un elemento conductor consciente. El hombre siente necesidades y busca satisfacerlas por movimientos y cambios adecuados. Pero esto no es más que un ingrediente de su conducta real. De hecho, cada uno de estos movimientos está integrado dentro de una proyección más amplia, que sobrepasa el inmediatismo de las satisfacciones y permite establecer una continuidad y una trascendencia de la acción —en principio, la continuidad de toda una vida y la trascendencia del paso dialéctico al futuro más lejano. El hombre en cabal plan humano persigue ciertamente una satisfacción, pero sabe que ella no es el término final de la necesidad, sino el comienzo de nuevas necesidades y, por mediación de éstas, de nuevas y seguramente más laboriosas praxis. Y así puede ir a la satisfacción sin engaño, con la conciencia de su carácter precario, tomándola explícita o implícitamente como el trampolín para un nuevo salto creador, para un hacer abierto e inacabable.

Según esto, cabe esquematizar la estructura esencial de la praxis en sus más diversas formas históricas, diciendo que en ella hay siempre una necesidad creadora más una satisfacción expansiva. Hay, tal necesidad y tal satisfacción porque la praxis es creadora. Por cuanto la necesidad humana (o las necesidades) constituye un impulso hacia más ser y por cuanto tiene carácter expansivo, la satisfacción no se limita al simple goce, al provecho, y no se da como una vivencia cerrada en sí misma, sino como promotora de un proceso de nuevas necesidades y nuevas realizaciones. De allí que la necesidad y la satisfacción hagan posible que el sujeto se afirme en el mundo y supere constantemente la actualidad, es decir, se realice como una dialéctica existencial.

14. La praxis degenerada

El escueto mecanismo necesidad-satisfacción es, pues, un momento abstracto de la praxis, una parte separada idealmente del todo de la vida, que para convertirse en genuino comportamiento humano requiere ser integrada y transformada dentro de un sentido superior de acción. Por esto, la reducción de la praxis a tal mecanismo o el predominio eventual de éste sobre los demás elementos de la conducta produce un empobrecimiento de la vida, una pérdida de su condición de vida creadora. Cuando esto ocurre y la acción es absorbida por la mera caza de las satisfacciones; cuando, por ausencia de una intencionalidad superior, el provecho prevalece sobre la realización productiva, el acto humano no supera lo consumado y adquirido en el pasado y se divorcia de toda dimensión auténtica de futuro. La existencia pierde su sentido dinámico, su proyección a una novedad de ser, a más ser. La conciencia

abierta y constructiva cede el paso a la conciencia estrecha y estéril, y la vida de la comunidad es negada por la actividad egoísta. Surgen así las condiciones propicias para el desborde de fuerzas que, sin meta constructiva, realizan destruyendo, unen desintegrando y dejan tras sí una nada equivalente a la nada del horizonte vital que les falta. En su propia incapacidad de universalizarse, la acción dominada por estas fuerzas revela su sentido antihumano. En efecto, ella divorcia al hombre del hombre y al hombre de su obra. Su resultado final es el socavamiento de la vida social y la pérdida de la libertad personal. El hombre ya no se reconoce y se expande en la realización de todos los hombres, sino que cree ganar el ser que le falta sustrayéndolo a los demás por el sojuzgamiento y la violencia. Cada individuo se convierte en una entidad aparte, absorbida por la satisfacción y acumuladora insaciable e infecunda de poder. El móvil central de la vida es entonces el lucro y la apropiación para el lucro, la dominación y la acumulación de poder que aniquila todo fin constructivo.

Como resultado de la degeneración del sentido humano de la praxis se producen dos hechos fundamentales que comprometen el sentido de la historia: en primer lugar, la ruptura de la comunidad humana que anula la posibilidad abierta del perfeccionamiento recíproco de los hombres, poniendo en su lugar una agresión permanente de los individuos y los grupos, es decir, haciendo de la existencia social un eterno campo de batalla. En segundo lugar, la pérdida de la libertad, a causa del avasallamiento de unos hombres por otros y del despojo que separa al hombre de su obra creadora en la cual el ser personal se recrea y se expande. Ahora bien, esta desaparición de la comunidad y de la libertad por la cual los hombres se dividen en dominadores y domi-

nados, afecta a la postre a todos, porque la obra humana requiere del sostén de un ambiente genuinamente comunitario para no decaer; requiere ser animada interiormente por la libertad para no convertirse en una instancia exterior e imperial. Y esta necesidad es tanto mayor cuanto más compleja y poderosa sea la obra humana, pues en esa misma medida ella está expuesta a convertirse en un instrumento opresivo del hombre, incontrolable por los individuos y capaz de someterlos al ritmo puramente físico de su propio movimiento. Esto es lo que ocurre con la máquina en el maquinismo moderno, con el dinero en el capitalismo, con el Estado en las sociedades opresivas contemporáneas. Anulada la libertad y quebrada la comunidad, todos, dominadores y dominados, resultan finalmente siervos de entidades extrañas al hombre, que los anulan y los cosifican. Esta es la alienación del hombre, la degeneración de la praxis humana, la tragedia de la historia.

15. El error de las interpretaciones naturalistas de la historia

Racionalizadas y sancionadas en costumbres, tradiciones o leyes, las formas negativas de la praxis operan como factores regresivos en la vida cotidiana de los individuos, en la conducta de los pueblos y en la actividad del Estado. La acción singular y social que no está compensada por una radical toma de conciencia de estos factores, pierde su significación y su fuerza de progreso. Pero esta toma de conciencia es posible. Cuando se da hace patente que, por comunes y frecuentes que sean las formas regresivas de la praxis, no representan la verdad de la vida y de la historia, sino su contrario, la anulación de la vida y de la historia. En verdad, de prevalecer ellas, no se hubiera dado ese movimiento

universalizador que ha irrumpido una y otra vez en el curso de los acontecimientos humanos, esa marcha revolucionaria de los individuos y los pueblos que ha marcado los momentos cardinales del desarrollo de la cultura humana.

De allí que las interpretaciones naturalistas y utilitarias de la praxis, centradas en la explicación del comportamiento humano a base del mero juego de necesidades y satisfacciones y en la concepción del movimiento histórico como oposición mecánica, como lucha natural, sean incapaces de dar cuenta del sentido productivo y ascendente del hacer humano. En verdad, los intentos de comprender la historia exclusivamente en términos de estos conceptos debieran dar un cuadro de la decadencia o del estancamiento del hombre y no de su progreso. Si la comprensión de la historia muestra otra cosa, si muestra justamente lo contrario, es decir, la expansión del hombre, es porque ha habido y hay otros factores en juego en la existencia social, además y por encima de la lucha natural. Estos factores se imponen a la consideración de quien estudia objetivamente la historia humana, inclusive de aquél que doctrinariamente se declara naturalista. Tomar la vida por sus deformaciones no puede producir sino un cuadro deformado de la vida. Confundir la acción humana con un juego mecánico, con una serie descontinua de rupturas y restablecimientos de equilibrio, que generarían la necesidad y la satisfacción, es abandonar el camino de la comprensión de la historia en su ser verdadero, como unidad creadora y dialéctica, irreductible al pasado. La oposición mecánica en sí misma es estéril; es incapaz de producir nada nuevo y original en el mundo. Pero el mundo del hombre es la originalidad cabal del mundo.

16. La praxis humana y el trabajo

Recapitulemos algunos de los puntos que hemos considerado. La acción humana se desenvuelve en el mundo y tiene al mundo como objeto. Desde los primeros tiempos de la evolución humana y justamente en la medida en que el hombre iba perfilándose como un ser original, esta acción se ha manifestado no como un movimiento reactivo o como una nueva adecuación a las condiciones dadas del ambiente, sino como una operación transformadora de la realidad. El hombre obra con inteligencia y finalidad, pone en juego ideas y signos abstractos —lo que en esencia constituye el lenguaje racional—, aplica métodos y utiliza conscientemente medios ordenados a la consecución de objetivos concretos. Se muestra así capaz de aprehender inteligentemente la realidad, de establecer relaciones nuevas entre sus elementos y de dominarla transformándola. Semejante operación se enriquece y perfecciona sin cesar a lo largo del tiempo. Es difícil imaginar un límite de ella, pese a que desde sus más rudimentarias formas, en los comienzos de la evolución humana, hasta las vastas y complejas realizaciones de la tecnología moderna, los avances han sido de una enorme magnitud.

Remodelando la naturaleza física, reorientando la producción de la vida vegetal y animal, inventando útiles e instrumentos innumerables para actuar sobre la naturaleza, interviniendo por la ciencia y la técnica en al mejoramiento de su propia constitución somática y mental, esforzándose por aplicar patrones racionales a la educación y la organización social, creando ideas, instituciones, arte, en fin, estableciendo sobre el mundo natural el nuevo mundo de la cultura, el hombre construye una realidad distinta en la cual se manifiesta su propia esencia autocreadora. Y es que, en verdad, al

operar de este modo, al transformar y crear realidades buscando expandir su vida, se está creando a sí mismo. Esta operación, que no es meramente reactiva o adaptativa sino transformadora e inventora es, como hemos dicho, la praxis del hombre. Ahora bien, el momento positivo de la praxis es el trabajo. En consecuencia, en la praxis en tanto que trabajo el hombre rompe el círculo de la naturaleza en que ha surgido y hace surgir por su cuenta una realidad inédita. Ni pena impuesta, ni condición pasajera, el trabajo, como vemos, se identifica con la esencia real del hombre y funda la permanencia de su ser propio.

17. Sentido humano del trabajo

Las notas distintivas del trabajo son por eso coextensivas con las del ser humano. 1. El trabajo, en efecto, se sustenta en la realidad física; es una operación transformadora del mundo, imposible sin una base material que permita establecer una conexión con ese mundo. Resulta entonces elemento esencial en un ser cuya raíz está en el mundo real, lo cual es justamente propio de la condición del hombre. 2. Es, sin embargo, una operación que implica una proyección más allá del círculo de lo dado en la naturaleza, proyección posible sólo por la comprensión inteligente de la situación y por la realización en la naturaleza de un estado nuevo, concebido de antemano y creado como tal. Que ésta es también una característica humana esencial lo muestra suficientemente el hecho de que la huella del hombre se rastrea en la prehistoria buscando los utensilios que ha fabricado. En esos productos, por rudimentarios que sean, se dan ya la inteligencia, la capacidad de previsión y la novedad creadora. Tal huella informa sobre un orden diferente dentro de la realidad que sólo el hombre establece. 3. Es una acción que no acaba en sí

misma sino que se prolonga, se enriquece y se expande en modos más perfectos de operar sobre el mundo, lo cual no es posible sino en un ser que por la memoria y la inteligencia es capaz de fijar y desarrollar sistemas de signos racionales. Ese ser sólo es el hombre. 4. Es, en fin, una acción que implica la cooperación de los individuos, pues es aprendida, conservada y perfeccionada en común. Supone el uso del lenguaje y las técnicas de la educación. En ella está presente como factor decisivo la comunidad, que es otro rasgo fundamental del hombre.

18. Unidad esencial del trabajo humano

Esta conexión interna del trabajo con la humanidad permite entender la unidad de sus formas y reconocer a través de ella la integridad del hecho humano. En efecto, la esencia a la vez real, concreta y creadora del hombre funda la unidad de todas las formas del operar productivo sobre el mundo, ya que en todas ellas se dan necesaria e igualmente los caracteres fundamentales de la praxis humana. Esa esencia funda también la participación y la integración de todos los elementos del ser real humano (su corporalidad, su conciencia, su racionalidad, su libertad) en la acción del trabajo. Desde esta perspectiva, el trabajo material y el trabajo intelectual se ofrecen sólo como dos momentos abstractos (irreales en tanto que abstractos) de la verdadera realidad de la existencia operante en el mundo, y no como dos esencias distintas. Su separación no es entonces un hecho natural ni tampoco una consecuencia inevitable del progreso individual y social. Por el contrario, es una de las manifestaciones típicas de la negación de la humanidad en su sentido universal, que acaece en situaciones históricas determinadas y puede por tanto ser históricamente cancelada.

Hemos dicho que la plena humanidad del trabajo implica la operación integral de todas las potencias del individuo en un ambiente de solidaridad social. Se comprende, por tanto, que el divorcio de las formas del trabajo, la distinción jerárquica de una praxis física inferior, por un lado, y una praxis intelectual superior, por otro, denuncie allí donde se da una crisis de la humanidad y de la sociedad. Esta crisis se expresa socialmente en el contraste entre los hombres que están constreñidos a vivir y obrar como meros agentes físicos, quedando excluidos de las manifestaciones propias de la actividad espiritual más desenvuelta, y aquellos otros hombres —una minoría o élite— que han accedido a la acción libre, distinta del ser personal. Esto, según hemos dicho, no es un estado de la naturaleza ni una condición normal de la acción humana. Es el resultado de la degeneración de la praxis humana. El trabajo manual como destino exclusivo de ciertos individuos resulta una de las formas que toma la alienación del hombre en una sociedad dividida y fundada en la explotación.

Lo mismo ocurre con otra distinción del trabajo que generalmente se acepta como bien fundada. Procede de una concepción puramente económica de la praxis, o sea, de la interpretación de la operación productiva del hombre como meramente utilitaria y "material", divorciada del contexto unitario e integral de la creación individual y social de la cultura. Frente a este trabajo "material", utilitario, se pone la creación desinteresada, "espiritual", como forma superior de la vida humana. Esta distinción no es más que una justificación clandestina del relegamiento de ciertos hombres a una labor inferior, no humana, que se da falsamente como forma posible de vida. Y es también una consecuencia de la degeneración de la praxis que afecta a las socie-

dades en las que prevalece la explotación del hombre, y en las que, por tanto, ciertos hombres, obligados a subsistir en una condición infrahumana, son tratados como cosas. Lejos de ser una resultante necesaria del progreso social y de la expansión de la cultura, la idea meramente económica del trabajo denuncia una frustración del progreso social como proceso verdaderamente universal y ha de ser cancelada por una genuina universalización de la existencia creadora del hombre en la comunidad.

19. El trabajo y la condición humana

Puesto que el trabajo se nos ofrece como un rasgo esencial humano o, dicho más justamente, como la expresión concreta de la esencia real del hombre, la liberación, la expansión y la universalización del trabajo implican la liberación, expansión y universalización de la vida humana. Toda comprensión de la existencia social y de la cultura que olvide o subestime este momento fundamental del hombre, fallará su objeto y dará una versión falseada o rebajada del quehacer humano. Como en todos los casos similares dará una falsificación del hombre y no su verdad. En consecuencia, toda estructura social y toda ordenación de la vida común que entrabe, deforme o desvirtúe el trabajo, atentará también directa y gravemente contra la realización del ser humano, porque la comprensión del significado, función y valor del trabajo es la raíz de la comprensión del ser verdadero del hombre, y el despliegue y la perfección del trabajo es la raíz de la realización del hombre en la historia real. El humanismo genuino implica una revalorización del trabajo, esto es, la recuperación de su sentido creador y libre, contra todas las falsificaciones y deformaciones de su esencia humana.

20. La política

La política es la ordenación y la conducción conscientes de la praxis social. En la medida que ella traduce y promueve la autenticidad de la praxis humana como acción solidaria y creadora, la política es un fermento de la vida de la comunidad y un momento esencial de la existencia personal. En la política la sociedad toma conciencia de sus propias exigencias y endereza sus esfuerzos a realizarlas por todos los medios de organización y promoción disponibles en una etapa histórica determinada. Esta toma de conciencia misma de las exigencias y fines de la sociedad y la decisión de realizarlos, que son la levadura de toda política real, están condicionadas históricamente. Ellas no se dan por igual en todas las comunidades ni en todos los sectores de la colectividad, ni están preparados y dispuestos todos por igual a promover el desenvolvimiento de la sociedad en conjunto. Hay grupos, clases o estamentos que, en los diversos momentos de la evolución de la humanidad, constituyen las fuerzas ascendentes de la sociedad, las que tienen la más clara conciencia del porvenir colectivo y cuyos fines pueden ser reconocidos y realizados como las formas óptimas del cumplimiento de las exigencias sociales en un momento histórico determinado. La política, pese a su significado humano general, tiene de este modo un contenido histórico particular en cada comunidad y en cada época.

21. Regresión y progreso en política.

En la medida en que los sectores sociales ascendentes, al imponer sus reivindicaciones de progreso, promueven el desarrollo de toda la comunidad, su acción es impulsora de una política positiva, es decir, de una polí-

tica fiel a su sentido ético profundo. En cambio, la esencia particular de estas reivindicaciones, en cuanto pueden lograrse sólo o predominantemente por la supeditación o la exclusión del bienestar de ciertos grupos de la sociedad, constituye el momento negativo de esa política. De allí que, sobrepasada la primera etapa renovadora de la vida colectiva, los intereses de grupo determinan la aparición de nuevas formas de opresión y de nuevos moldes limitadores de la expansión de la existencia social. La política liberadora cede el paso entonces a una política conservadora o regresiva que mantiene por la fuerza aquellas estructuras sociales y económicas que convienen a intereses exclusivistas y frustra así el desenvolvimiento social.

La marcha histórica relativiza de este modo las políticas, las obliga a renovarse para cumplir su misión y las descalifica como políticas positivas cuando pierden su originario sentido dinámico y su capacidad inicial de universalizarse. Pero esta superación dialéctica de las políticas, en cuanto está enraizada en la historia, delínea un proceso unitario en el cual las políticas, a través de las oposiciones y las negaciones, sirven las unas de punto de apoyo y de impulso superador a las otras. Esto significa que las nuevas políticas implican en su novedad la exigencia de anular y sobrepasar a las anteriores, sin dejar perder lo positivo que se ha edificado por ellas en la historia, y de llevar por tanto la acción social a un nivel más alto de realizaciones. Para cumplir su función histórica, una política que pretende desplazar y cancelar a las políticas conservadoras o regresivas debe ofrecerse, por tanto, como fuerza impulsora de la sociedad en conjunto. Frente al conformismo y al particularismo de las políticas realizadas y estacionarias, se alza así el progresismo universalista de las políticas nuevas y con vocación transformadora.

22. Reforma y revolución en política

El carácter de este vuelco que debe provocar la política nueva está históricamente condicionado. Hay situaciones sociales en las cuales cabe introducir cambios que benefician al conjunto de la comunidad sin alterar las estructuras básicas de la vida social. Las políticas que operan en estas condiciones históricas pueden llamarse reformistas, pues sus efectos provechosos se derivan de cambios que no afectan radicalmente la ordenación de la economía y la correlación de las fuerzas sociales. Hay, sin embargo, situaciones históricas concretas en las cuales ninguna mejora efectiva de la comunidad en conjunto y, además, ningún remedio eficaz contra el deterioro de las relaciones sociales y el descenso de los niveles de vida de la población, pueden derivarse de una simple reforma, es decir, de una política que, reajustando o modificando aspectos de la vida de la comunidad, no altere su cuadro estructural básico. En estas circunstancias concretas, variables en cada caso, una política no puede cumplir su misión de bien público sin alterar radicalmente los fundamentos económicos y sociales de la existencia nacional. Esta transformación se impone como un imperativo fundamental del cual dependen, en su organización particular y en su eficiencia, todos los elementos particulares de la programación y la ejecución políticas. Las políticas que operan esta mutación imprescindible de la vida social son las revolucionarias.

23. La política como proceso histórico

Según lo anterior, el enlace dialéctico de las políticas a través de la historia determina, a la vez que un cambio de la realidad social, una transmisión y una expansión

de los valores de la comunidad. Esto es lo que hace posible hablar de un progreso en la política como interpretación y conducción de la praxis social. Una ligera revisión de la historia política mundial revela, en efecto, que las conquistas de la vida personal, libre y creadora, y las exigencias de mayor bienestar para todos los hombres, es decir, los valores del humanismo, han sido transmitidos y perfeccionados de época en época y se han hecho cada vez más imperativos para toda forma de vida política. Ninguna política que hoy obstaculice o sea indiferente a la realización de estos valores sociales podrá liberarse de ser anulada y sobrepasada por nuevos modos de encarar los problemas de la sociedad; ninguna política que sea incapaz de superar los obstáculos que impiden la expansión del hombre en nuestra época podrá aspirar a cumplir su misión de promotora del bien social; ninguna política que olvide las exigencias humanas tales como la historia las ha formulado a la altura de nuestra época podrá esperar ser adoptada y seguida por el conjunto de la sociedad como una nueva forma de progreso. De allí que, como consecuencia de la transmisión y la expansión de los valores humanos a través de la historia, el imperativo de superar en la política los particularismos de grupo, secta o clase se haga sentir en nuestro tiempo más vigorosamente que nunca e imponga a toda nueva política de hoy una norma de universalidad humana sin restricción. Este es el sentido de la democracia como exigencia política humanista que surgida y perfeccionada a través de las diversas épocas de la historia, y realizada con un contenido y una fuerza diferentes en cada época, llega al mundo contemporáneo como un imperativo categórico y se presenta como la fuente y la garantía de la verdadera política de progreso.

24. La política progresista de nuestro tiempo

Las experiencias y las realizaciones de un largo combate histórico por el mejoramiento del hombre y la comunidad han forjado un cuerpo de principios y valores universales que son los del humanismo democrático. Estos principios y valores pueden, por cierto, ser remozados y reformulados nuevamente en el futuro. Pero con esto no se cancelará el legado de la historia, sino será levantado a un nivel más alto de concepción de la autenticidad y la plenitud humanas. Por constituir, pues, una exigencia que la historia ha transmitido con una fuerza y una riqueza cada vez mayores, el humanismo democrático no puede ser olvidado en nuestra época. Pero por constituir justamente un resultado de la evolución humana y tener un signo histórico, no puede traducirse en una transformación real de la vida social sin tener en cuenta los datos concretos de la existencia histórica contemporánea. Así, a diferencia del pasado, las reivindicaciones democráticas alcanzan hoy a todos los sectores de la población, a todos los pueblos y a todas las clases, y piden eliminar en su raíz todas las bases de la desigualdad social y de la explotación del hombre por el hombre. Tienen, pues, un sentido revolucionario. De allí que la verdadera política progresista de nuestra época no pueda convertirse en una efectiva acción social si no encara el factor decisivo de la desigualdad y la injusticia colectiva que es la explotación del trabajo en el mundo capitalista.

25. El capitalismo

El capitalismo es algo más que una teoría o un sistema económico: es una praxis total, es decir, una ordenación del comportamiento del hombre que afecta al

conjunto de su vida y moldea por entero su mundo. A diferencia de lo que ocurrió con las formas anteriores de organización de la producción y la actividad social, como consecuencia de la evolución histórica de este sistema desde sus manifestaciones iniciales hasta sus más desenvueltas formas actuales, comienza a ser verdad que de la economía depende y en la economía está asentada la totalidad de la vida. El capitalismo ha hecho de la existencia y del mundo del hombre una entidad interpretable en términos económicos, transida de problemática económica y sujeta a las determinaciones del orden económico. La ciencia, la reflexión filosófica, la religión, el arte, la poesía, la educación, el derecho, la política, todas las manifestaciones, en fin, de la cultura están en mayor o menor grado afectadas por la tabla de valores del capitalismo y con ellas lo están también las aptitudes fundamentales del hombre: el trabajo creador, el amor, la investigación de la verdad y la persecución del bien. Todo ha quedado sometido a medida, a precio, a las determinaciones de la eficacia y la utilidad. Las categorías de mercancía y dinero, esenciales en el sistema, han terminado por dominar el conjunto de la existencia, de tal modo que el lucro ha pasado a ser el factor decisivo de la praxis y la ética del poder y el éxito se ha enseñoreado de la acción personal y social.

Esta praxis total es la forma final de una nueva actitud ante la vida y el mundo que surgió en los comienzos de la Edad Moderna europea y que, como renovación de la conciencia histórica, revolucionó y amplió en su momento el horizonte de la comunidad, al tiempo que destruía las barreras y limitaciones del mundo feudal. El capitalismo fue una etapa ascendente de la historia, que surgió por una exigencia de la sociedad y como una solución a los problemas y aspiraciones de una

nueva clase, la burguesía, que el feudalismo ayudó a gestar. En tanto que la burguesía se ofreció como la fuerza histórica capaz de romper las limitaciones del mundo feudal y de impulsar así el avance de la sociedad en conjunto, el capitalismo contribuyó al progreso de la historia. Gracias al nuevo sentido de la praxis económica que él aportaba y a la racionalización de las relaciones del hombre y la naturaleza que era un momento esencial en este nuevo sentido, el capitalismo hizo posible una extraordinaria ampliación del horizonte de la vida de la humanidad y le permitió poner la naturaleza a su entero servicio. Esta capacidad realizadora del capitalismo explica su penetración en todas las manifestaciones de la existencia y la cultura que hoy comprobamos.

Pero la eficacia del capitalismo tenía una base y una consecuencia social mayor ligada a esa base. Su base era la apropiación privada de los medios de producción y el trabajo asalariado, o sea, la apropiación privada del trabajo ajeno. Su consecuencia social ha sido la alienación del trabajador y la despersonalización de la vida. En efecto, el capitalismo ha podido hacer del universo entero una máquina y de los productos del hombre cantidades mensurables y homogéneas, sometidas al patrón uniforme de la mercancía-dinero, y ha podido incrementar así enormemente la eficacia y la fuerza de la acción humana, porque desde el principio no tuvo escrúpulo alguno en tratar a los hombres que producían como si fueran máquinas y en aplicarles el rasero impersonal de la mercancía. La máquina que ha dominado el mundo ha sido, pues, posible por una previa sujeción del hombre y ha ejercido su poder negando al hombre. La apropiación privada de los medios de producción en las condiciones creadas por el capitalismo pone al hombre creador al servicio del propietario, lo

despoja del producto de su trabajo y lo convierte en un mero instrumento de producción, es decir, en una cosa, sometida como las demás cosas a las leyes del mundo físico y a la valoración económica del precio del mercado. Hay en la base de este sistema un principio de violencia ejercido contra la persona y una legalización del despojo que lo hacen incapaz de ponerse al servicio del hombre en total y de promover la máxima expansión de su energía creadora y su libertad. Por el contrario, en él encontramos dadas todas las condiciones necesarias para la alienación del hombre y la perennización de la praxis degenerada. Si el capitalismo pudo ofrecer, al surgir, un camino de progreso para la humanidad estancada en el feudalismo, por sus vicios consustanciales no puede ser un orden universalizable. Si el capitalismo es positivo en cuanto promotor de un avance técnico y científico, lo es en perjuicio de muchos otros valores, más importantes para el real progreso humano.

No puede extrañar entonces que el sistema capitalista, en lugar de fundar una comunidad humana integrada y solidaria, haya generado en el seno de la sociedad las más agudas oposiciones y combates de clases y grupos, y haya sido también la causa de las más mortíferas guerras que ha conocido la humanidad y que, en la paz precaria que las ha seguido, no ofrezca a los hombres de los países en que se ha realizado como sistema económico y social las condiciones de una existencia armónica y plena, sino una conciencia perpetuamente angustiada e insegura y una moralidad minada por la caza del provecho y el placer. De ello son hoy día testigos rebeldes los jóvenes de todos los países. El mundo que está fundado en un modo más eficaz de explotar a los hombres, no puede ser un mundo humano.

26. El socialismo

El capitalismo ha nacido de la historia y la historia lo está cancelando. La toma de conciencia de las causas de la desigualdad y la injusticia que prevalecen en la sociedad burguesa y, con ella, el descubrimiento de los verdaderos fundamentos de una comunidad capaz de ofrecer a todos los hombres las condiciones de su perfección y libertad, surgen y se desenvuelven a la par con el desarrollo del capitalismo. Se han establecido así las bases de una nueva política verdaderamente humanista, capaz de llevar adelante la historia humana, es decir, de una política que, sin anular las realizaciones que como fruto del trabajo creador humano el capitalismo logró alcanzar, derribe las barreras puestas por este sistema a la libertad y el bienestar de toda la comunidad humana. Esta política que, primero como concepción de la praxis social y luego como praxis puesta a prueba por la historia, está llamada a desplazar al capitalismo, es el socialismo.

El verdadero socialismo es siempre una política revolucionaria, ya que busca reestructurar la vida social, es decir, transformar las bases del mundo burgués como único modo de eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión. Su propósito es devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador. Por eso se inspira en las experiencias de la vida comunitaria histórica, se alimenta de la conciencia fraternal de los trabajadores, cuyos valores, en contraste con los del capitalismo, son universalizables, y estimula la unidad comunitaria en los diversos planos de la vida social. La reestructuración de la existencia común que propugna el socialismo es el establecimiento de la sociedad sobre sus genuinas bases democráticas, o sea, sobre la comunidad solidaria de las personas libres. De allí que tenga

como meta central desterrar la lucha de clases, grupos y sectores de la sociedad, sustituyéndola por la unidad positiva de la cooperación. La gran fuerza realizadora del socialismo son los trabajadores, por que ellos soportan la opresión del mundo capitalista; pero su meta no es construir un mundo humano para una determinada clase, con exclusión de los demás hombres, sino la liquidación de todas las formas de la pérdida de la humanidad de los hombres. Y esto es posible porque la liberación del trabajador señala la hora de la liberación de las clases oprimidas, y la supresión de las clases oprimidas como tales señala la hora de la desaparición de las oposiciones y las divisiones esenciales de las clases. La unidad de la sociedad, que es el fruto de esta transformación, significa el establecimiento de la vida social con todos sus valores sobre su base verdadera, el trabajo. Y con el trabajo sancionado como único principio de valor, se afirma la libertad de la comunidad ya que la comunidad verdadera es la condición primordial del trabajo humano. Restablecer la comunidad, fundar la democracia y liberar al trabajo son, pues, tres momentos de la misma meta fundamental del socialismo.

Pero esta meta no puede ser lograda si no se eliminan los obstáculos que en la sociedad moderna permiten la explotación del hombre por el hombre, mantienen sojuzgado y alienado al trabajador y perennizan la lucha de clases. Todos estos obstáculos tienen una raíz, la apropiación privada de los medios de producción, herencia de la historia. Ella pone en las manos de unos hombres el destino de los demás, separa con un abismo insalvable a los unos de los otros y paraliza las fuerzas creadoras del trabajador. La restitución de la propiedad de los medios de producción a la comunidad y, con ello, la orientación de todo el esfuerzo creador de la sociedad en el sentido del bien colectivo es un rasgo

esencial de la doctrina socialista y el elemento decisivo de su política. Sin este rasgo esencial no hay socialismo, porque la perpetuación del régimen de propiedad del feudalismo o del capitalismo hace ilusorias o insignificantes todas las medidas destinadas a reestructurar la comunidad y a fundarla sobre su genuina base democrática. Anularía, por tanto, toda política socialista.

El socialismo es así la política humanista, democrática y progresista de nuestra época. Lo es por su inspiración, por sus metas y por sus posibilidades de realización de los valores del hombre. Pero lo es y lo será sólo en la medida en que conserve su inspiración, respete sus fines y lleve a la realidad la transformación de la sociedad que está llamado a cumplir. La autenticidad de una política socialista no está garantizada por la simple enunciación de sus postulados. Destinada a liberar y elevar la praxis humana, los efectos que sobre esa praxis logre servirán para juzgar su autenticidad y su rectitud. El socialismo como conducción de la vida social puede decaer o ser pervertido si los socialistas no son fieles a los valores y principios éticos que dan sentido a su acción y si no mantienen permanentemente viva la conciencia de las exigencias humanistas.

Hemos dicho que el socialismo es la política renovadora de nuestra época, porque es la única capaz de superar la crisis de la sociedad capitalista. Y lo es también porque opera sobre las realidades concretas y en función de las necesidades y problemas que el capitalismo ha provocado en el mundo. De allí que el socialismo tenga un carácter y un papel distintos en las distintas regiones y países del mundo, en función de los efectos que en ellos ha provocado el sistema capitalista.

27. La unidad y diversidad del capitalismo en el mundo

En efecto, el capitalismo es hoy día un sistema mundial, pero marcado con los caracteres y particularidades de la historia concreta. No se ofrece con igual constitución e idénticas manifestaciones en todas las naciones y regiones del globo. Por el contrario, en cuanto ha tenido un centro de difusión y ha operado como fuerza dominadora a partir de ese centro, ha servido como instrumento de opresión de las regiones y pueblos más débiles. Así como en la escala nacional, por su acción se han fortalecido como formas esenciales de la existencia social las del dominador y el dominado, así también en escala mundial todos los pueblos han sido prácticamente sometidos al sistema capitalista, pero la unidad de este sistema cubre dos formas de existencia histórica: la de las naciones dominantes y las dominadas, las regiones desarrolladas y las sub-desarrolladas, los pueblos propietarios y los pueblos proletarios.

28. El capitalismo impuesto

En las naciones que pueden llamarse proletarias, como el Perú, el capitalismo no es originario; ha sido impuesto desde fuera. No ha surgido como un producto de la evolución social y económica interna, preparado por un largo proceso histórico. En ellas la entronización del sistema capitalista es una consecuencia de la expansión económica y política de las grandes potencias industriales, no ha resultado de una exigencia de expansión de la vida social, sino de un proceso extraño a los países, movido por intereses y guiado por propósitos ajenos a la existencia nacional. A causa de esta circunstancia se ha producido en dichos países una ruptura del proceso histórico normal y un desquiciamiento de las estruc-

turas sociales, agregando nuevos males a los males propios del capitalismo, sin compensarlos en nada con las realizaciones positivas del sistema. El fenómeno capitalista es en este caso triplemente negativo porque: 1. agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2. destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3. supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonia, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo.

Hay, pues, un capitalismo de los países dominadores y otro de los dominados, un capitalismo que en los primeros ha fundado un desarrollo considerable desde el punto de vista económico y social —gracias en mucho a una acumulación que fue posible por la explotación del mundo colonial— y un capitalismo de la miseria, que condena irremisiblemente a un enorme sector de la población del mundo a niveles de vida inhumanos.

29. El socialismo y los países subdesarrollados

De allí que la política socialista, llamada a liquidar al capitalismo, sin perjuicio de su validez en escala mundial, se ofrezca como una tarea histórica de género particular en las diversas regiones y realidades histórico-sociales del globo. Las razones que hacen del socialismo el camino de la liberación y del progreso de las masas trabajadoras de los países industriales son también razones y de fuerza redoblada en los países subdesarrollados, porque en éstos el origen y los efectos del capitalismo son diferentes y exigen una concepción nueva y más vigorosa de la política socialista.

Sobre la base de estas consideraciones, podemos decir que el socialismo en los países proletarios se ofrece con

cuatro características esenciales: 1. Es una política de reorganización de la sociedad sobre fundamentos auténticamente democráticos; dicho de otro modo, es la política llamada a establecer una democracia integral. 2. Es una política de desarrollo económico, la única capaz de fundar una prosperidad verdadera. 3. Es una política de reconstitución o creación de la unidad nacional perdida o no alcanzada todavía en la historia. 4. Es una política de emancipación nacional, fundadora de una genuina independencia en todos los órdenes de la actividad de los pueblos.

Para las masas de las naciones subdesarrolladas y dominadas, la nueva política no sólo ha de comportar, según esto, la promesa de una vida mejor y más digna, sino también la afirmación de su ser nacional frente a la opresión del extranjero. Esa nueva política no puede ser, entonces, real y efectiva sino en la medida en que, inspirándose en los valores esenciales del socialismo, se apoye en la realidad de cada región, interprete sus exigencias y posibilidades y se niegue a aceptar abstractamente cualquier modelo exterior por prestigiado que sea. Esa política no podrá ser aceptada y seguida por las masas sino en la medida en que recoja los valores nacionales, vigorice la personalidad histórica de cada nación y lleve a una cabal emancipación la existencia de los pueblos sojuzgados. Porque el principio inspirador del socialismo es la comunidad humana libre, es decir, el hombre devuelto a su originalidad y a su propia fuerza creadora, el socialismo está llamado a descubrir y a fomentar las virtualidades que residan en las masas populares, que son las mismas que llevan a estas masas a rebelarse contra el vasallaje. La rebeldía es una negación que afirma al propio ser sofocado y que quiere llevarlo a la libertad. De allí también la honda significación que tienen las bases de la sociedad tradicional y

popular —como la comunidad campesina— para la revolución socialista, porque estas bases sostienen la resistencia a la opresión y significan un refugio frente a la imposición de valores extraños. Su conservación y defensa —que no debe confundirse con el provincianismo ni con la negativa a cualquier promoción y perfeccionamiento de sus formas— indica la posibilidad de existencia de una forma nacional, autónoma de vida social, que es justamente a lo que tiende la política humanista del socialismo genuino.

Pero esta acentuación del momento nacional como esencial en el movimiento revolucionario de los países subdesarrollados; esta lucha por la emancipación, sin la cual la revolución socialista pierde su genuina base comunitaria y humana; este movimiento de afirmación de la personalidad histórica de cada pueblo, por ser una protesta contra la opresión y por exigir para el propio pueblo el status de la plena universalidad humana que hasta hoy le ha sido negado, no puede ejercerse en menoscabo de otros pueblos y naciones sin perder su sentido. Su signo es la condenación del imperialismo negador de los valores e imperativos del humanismo democrático y se anularía a sí misma si consintiera o fomentara cualquier política de corte imperialista en provecho de la propia nación o de cualquier otra y, con mayor razón aún, si, bajo capa de un signo ideológico cambiado, aceptara sustituir un dominio por otro.

30. La solidaridad del Tercer Mundo

Al ser un principio de independencia en los países subdesarrollados, la política socialista es capaz de afirmar la singularidad de cada país sobre sus bases genuinas, sin alentar ni autorizar la agresión y la denominación

de unos pueblos por otros. Pero, al mismo tiempo, la presencia de factores semejantes en el proceso económico y social de todos ellos, la equivalencia de situaciones y problemas, los lazos históricos y geográficos que existen de hecho entre las naciones subdesarrolladas fundan, no en perjuicio sino más bien en beneficio de cada comunidad nacional, una comunidad más vasta que es ya en nuestra época una gran fuerza histórica. Se le ha llamado el Tercer Mundo o el mundo de los países proletarios o hambrientos. Así como la solidaridad y la coordinación de los trabajadores es en las sociedades fundadas sobre la explotación del trabajo humano el arma más eficaz de la liberación de las masas, así también la solidaridad y la coordinación de los esfuerzos de los países subdesarrollados es hoy día una de las grandes armas de la revolución socialista mundial. En ningún modo puede ser ignorada ni menos debilitada por la acción reivindicatoria de los movimientos socialistas que operan a escala nacional.

La restauración del estatuto humano, la implantación del verdadero orden democrático y de la prosperidad de los pueblos en el conjunto de las naciones del Tercer Mundo, es una batalla que se libra paralelamente en cada uno de los países subdesarrollados, una batalla que debe ser ganada en todos y cada uno de ellos y que sólo podrá tener este desenlace por la conjunción de los esfuerzos de todos sus pueblos. Y dentro de este mundo, para el Perú, la comunidad más cercana e íntima que la historia y la cultura ha establecido es la América Latina, cuyo progreso social y cuya liberación del yugo imperialista no serán efectivos y perdurables mientras no se realicen plenamente en todos y cada uno de los países que la componen.

31. La política progresita peruana

Volvemos así a nuestro punto de partida, la realidad histórica y social peruana, de la que ha surgido nuestra reflexión y nuestra rebeldía y cuya transformación revolucionaria es la meta de nuestra acción. La reflexión sobre el fenómeno humano, el sentido de la praxis del hombre en la comunidad y las realizaciones de la historia nos han revelado el fundamento ético profundo que nutre nuestra protesta solidaria con las reivindicaciones de las masas trabajadoras de nuestro país. Y ha echado, además, una luz nueva sobre las causas verdaderas y las formas concretas del problema nacional, al articularlas dentro del cuadro global de la historia humana y de los problemas actuales del mundo. Desde el punto de vista de una política humanista y democrática y desde el punto de vista de los imperativos socialistas del mundo subdesarrollado, estamos ahora en mejores condiciones para comprender las tareas del socialismo peruano, es decir, las tareas de la única política capaz de resolver radicalmente los problemas de nuestro país en el nivel histórico de la época que vivimos y de promover con esta resolución el ascenso del peruano a su plena y cabal humanidad libre.

32. La alienación peruana

La condición miserable del campesino indígena, el hacinamiento degradante de las grandes masas en las ciudades, la subalimentación de la mayoría de la población peruana, los bajísimos niveles de salubridad, el analfabetismo, el régimen de trabajo servil son algunos de los inocultables signos de la alienación del hombre en el Perú. Y el cuadro de la miseria peruana se agrava por la existencia de una minoría privilegiada que vive

en el lujo, está autorizada a acumular riqueza y poder sin medida y endereza todos sus esfuerzos no a alcanzar una prosperidad compartible por la comunidad peruana en su conjunto sino, por el contrario, a hacer perdurar la opresión y el atraso gracias a los cuales puede medrar indefinidamente. Hay así en el Perú, claramente distinguidas y opuestas, de un lado, una gran masa oprimida y excluida de los beneficios de la vida social moderna y, de otro, una minoría opresora, absorbida por los valores del lucro. Una y otra tienen su humanidad empobrecida; la primera porque ha sido despojada de los medios de acceder a la libertad y a la vida creadora, la segunda porque consume su existencia en la satisfacción egoísta y carece del sentido vivificador de una comunidad verdadera. Y hay de este modo en el Perú dos mundos contrapuestos y frustrados y no una sociedad integrada y próspera. Las divisiones y negaciones que nos salen al paso en la vida de todos los días: indio-blanco, serrano-costeño, culto-analfabeto, limeño-provinciano, con su sentido innegable de valoración discriminadora, denuncian más que la presencia de fenómenos meramente étnicos, geográficos o culturales, la frustración de la auténtica comunidad peruana.

Este estado de cosas es un producto histórico, pero no puede explicarse por factores inherentes desde siempre al hombre peruano (raza, mentalidad, tradición, etc.). Sólo algunos elementos pueden retrotraerse verdaderamente hasta el pasado remoto, en el cual, en condiciones históricas diferentes, tenían también otra significación y otra fuerza. La división social fue menor que hoy en el mundo prehispánico y por cierto que la integración de la nacionalidad había alcanzado en esa época resultados que hoy se han perdido. Relativamente a los tiempos, el bienestar de la población alcanzó enton-

ces logros que después se perdieron. Y más tarde, después de la conquista y durante la dominación española, el indio quedó alienado y el país sometido a un poder exterior. La gravedad de la opresión fue, sin embargo, paliada a veces por la facilidad del acceso a las vastas riquezas naturales del país y por la gran extensión del territorio peruano, unida a un número de habitantes relativamente reducido y al incipiente desarrollo de los medios y los órganos del poder político. La integración ya quedó gravemente afectada, pero la vida podía desenvolverse dentro de los marcos que permiten las relaciones primitivas locales. La cancelación de los instrumentos y las formas principales de la opresión social española por un verdadero movimiento de masas en la época de la independencia hubiera abierto las puertas a una decisiva corriente de integración y desarrollo de la comunidad peruana. Seguramente la conciencia popular no estaba suficientemente madura en esos momentos para poner en manos de las clases trabajadoras el destino del país. En todo caso, a partir de ese momento las cosas no fueron mejor sino que empeoraron para la población peruana en su conjunto. La crisis que hoy vivimos se prepara en la República por la acción combinada del despojo de los trabajadores del campo y el gran crecimiento demográfico, unidos a la ausencia total de una política económica con visión del porvenir, imposible en la medida en que la oligarquía opresora controlaba el Estado. Pero este proceso no habría sido tan catastrófico si en él no se hubiera insertado como un factor agravante de primera magnitud el capitalismo extranjero. Lejos de romper la estructura social y económica que había montado la colonia española, antes bien, aliándose con sus sostenedores y aprovechando como instrumentos de usurpación instituciones y formas de vida que eran beneficiosas o inofensivas en el

cuadro de la sociedad tradicional, el capitalismo dio nueva fuerza a la estructura opresiva, agravando así la distancia entre los poseedores y los desposeídos. Además, dislocó la economía nacional haciéndola gravitar hacia intereses ajenos y contrarios a la nación. De este modo, a la quiebra interna se añadió una disociación operada desde fuera de nuestra comunidad: un nuevo sistema de despojo sustituyó cuando no reforzó el sistema heredado. A la pérdida de la libertad, a la sujeción servil de la masa, que no habían desaparecido, se agregó entonces una nueva sujeción del país al poder extranjero. El capitalismo internacional es, pues, como vemos, un factor fundamental de la crisis y la alienación del Perú.

Este estado de cosas, hemos dicho, es un producto histórico y la historia misma debe hacerlo desaparecer. Una historia, por cierto, impulsada por las fuerzas que son capaces de enderezar su acción en el sentido de la libertad y la prosperidad nacionales. Las clases que usufructúan la situación peruana de hoy y que, por haber dominado largo tiempo los resortes del poder, son responsables de la subsistencia y el reforzamiento de una estructura social y económica contraria al bienestar de las grandes mayorías nacionales, las clases semifeudales y burguesas no pueden propiciar ni menos dirigir una política liquidadora de la miseria y fundadora de la libertad peruana, es decir, una política progresista capaz de superar históricamente la crisis que agobia al hombre peruano. Tampoco podemos esperar esto del capitalismo internacional, aliado de esas clases y como ellas responsable y usufructuario de la miseria y la opresión. Uno y otras constituyen el mundo del interés egoísta y del espíritu de lucro, enemigo de la expansión de la vida social y de la afirmación del ser nacional libre. Lo que han reivindicado en el pasado y lo que continúan

reivindicando hoy es siempre un bien que se obtiene excluyendo y despojando a los hombres, no uniéndolos ni creando las condiciones del bienestar universal. Sus normas, sus ideales de vida los estímulos que ofrecen para la acción, polarizados por el concepto de lucro, son incapaces de universalizarse. Su acción es entonces una acción que, como ocurre con la praxis degenerada, excluye y divide siempre. Los miembros de la clase dominante peruana ignoran también , por eso, la esencia profunda de la nacionalidad ya que viven a costa de la miseria de la comunidad nacional y del permanente saqueo de sus recursos.

La reivindicación solidaria del valor humano, del valor comunitario y del valor nacional, y la eliminación consecuente de todos los obstáculos que se oponen a la expansión de la vida social y a la prosperidad del hombre peruano y de su nación, es tarea que sólo pueden emprender quienes, viviendo dolorasamente su ausencia, son capaces de comprender la cabal significación de esos valores; quienes sufren del despojo, se rebelan contra la injusticia de un orden que impide una existencia creadora y aspiran a cancelar en sí mismos la pérdida de la humanidad, o sea, a realizar la humanidad perdida y añorada; quienes tienen el anhelo de una verdadera afirmación nacional, porque la nación, la patria auténtica, les ha sido negada. Y éstos son los trabajadores de todas clases, que viven por un esfuerzo que no anula el esfuerzo de los demás, sino que lo requiere, y que esperan todo de una comunidad verdaderamente integrada y vigorosa. Y ellos no sólo quieren realizar esa tarea, sino que pueden realizarla, porque la condición de la superación de su propia miseria y opresión es la liquidación de toda la estructura económica y social que la hace posible.

En la praxis del trabajador peruano están dadas, pues,

las condiciones necesarias y suficientes para enderezar la praxis de toda la sociedad y hacer de ésta una tarea constructiva y no desquiciadora de la vida, restableciendo definitivamente el valor de la libertad en la existencia colectiva. Por eso esta praxis puede también fundar una nacionalidad alimentada por la universalidad de las realizaciones y las aspiraciones de todos, sin hacer de la nación un poder agresivo ni un instrumento al servicio de intereses contrarios a la solidaridad de todos los pueblos del mundo.

33. La conciencia del imperativo de un cambio profundo

La cancelación de la vida degenerada y sin metas humanas y la fundación de una genuina comunidad en el Perú es una obra que está en las manos de los trabajadores. Pero para ello es indispensable que éstos tomen conciencia radical de sus metas imperativas y de sus responsabilidades sociales, y se liberen de toda contaminación con los valores y los fines prácticos de las clases dominantes. Para poder emprender y cumplir esa obra, el trabajador peruano debe tener conciencia de la necesidad del cambio y estar penetrado del sentido y alcance de la acción revolucionaria. Ese sentido no comporta una reivindicación particular, inspirada por un interés egoísta y excluyente de grupos y clases de la sociedad. Ese alcance es el de una obra de verdadera transformación y de hondas repercusiones sociales, y no un episodio pasajero ni una lucha dirigida a obtener mejoras y cambios parciales que dejen intactos los vicios estructurales del sistema de la vida nacional. Esto quiere decir que su acción, para ser realmente positiva, debe estar bajo el signo de la democracia y el socialismo humanista. Debe ser emprendida en razón del hombre y teniendo como meta la recuperación de los hombres de todas las clases y no el dominio y el provecho

de una clase en perjuicio de los demás grupos de la sociedad.

Conviene insistir sobre la necesidad de que el trabajador depure y acendre su conciencia social y se ponga en guardia contra las falsificaciones de su misión revolucionaria y contra la corrupción de su misión social. Así, por ejemplo, la reivindicación meramente clasista, concebida como una búsqueda de bienestar y hasta de situaciones de excepción en perjucio de otro grupos o clases, es una actitud que atenta contra el principio democrático sin el cual no hay revolución auténtica. Lo mismo puede decirse de las reivindicaciones localistas o de raza, de secta o partido, que excluyen la acción convergente y solidaria de todos los esfuerzos para la construcción de la comunidad nacional. De otro lado, la demanda por el acceso a la propiedad, que muchos trabajadores consideran compatible con la protesta contra la injusticia social, permite a las clases opresoras obtener la perennización del sistema feudal y capitalista en nuestra sociedad, aunque ya no por acción directa sino utilizando las propias energías y reclamaciones de quienes están llamados a eliminarlo. Igualmente, cuando el campesino indígena acepta en la comunidad agraria tradicional instituciones y medios que han sido concebidos por la mentalidad utilitaria capitalista y que están al serrvicio del orden burgués, puede creer engañosamente que está trabajando por la liberación de su clase y por la transformación del régimen opresivo tradicional, cuando en verdad está poniendo obstáculos al proceso revolucionario y afirmando así una estructura económica y social perniciosa para el país en su conjunto. Y esto ocurre también cuando, con la idea de defender valores y principios populares, el campesino se niega a aceptar a aquellos otros elementos que, como es el caso de los principios

cooperativos y las técnicas modernas de producción colectiva, pueden servir para modernizar y revitalizar los sistemas de trabajo comunitario. El espíritu revolucionario debe evitar, pues, tanto la corrupción de la conciencia trabajadora cuanto el anquilosamiento y la perennización de las formas seculares de trabajo, como dos peligros igualmente nocivos para la formación de una conciencia concorde con el sentido de un socialismo moderno.

Quedan así definidas las premisas básicas de una nueva política peruana. Ella ha de ser:

1. Una política liquidadora de las estructuras sociales y económicas que han hecho posible la crisis de la comunidad peruana actual, es decir, una política revolucionaria.

2. Una política capaz de organizar una nueva comunidad, desterrando todo principio de explotación del trabajo, es decir, una política socialista.

3. Una política capaz de afirmar y expandir los valores humanos universales entre todos los miembros de la comunidad, es decir, una política humanista y democrática.

4. Una política apta para cancelar la condición de país subdesarrollado que es la del Perú actual y de realizar el bienestar de todos los sectores de la población, es decir, una política del desarrollo y la prosperidad.

5. Una política capaz, por tanto, de emancipar al país, defenderlo contra sus enemigos exteriores e integrar una nacionalidad auténtica, es decir, una política de afirmación nacional.

LA ALTERNATIVA DEL TERCER MUNDO*

La cuestión de si hay alternativas posibles al modelo occidental de desarrollo tiene un carácter dramático para los países del Tercer Mundo. De hecho, el modelo occidental de desarrollo, genéricamente considerado, incluye como uno de sus aspectos esenciales el subdesarrollo del Tercer Mundo. Ahora bien, si este subdesarrollo es una condición ligada a las relaciones de los países del Tercer Mundo con las grandes potencias industriales, cosa que difícilmente puede ser negada por quien conozca el estado actual y las circunstancias históricas de dichos países, entonces el desarrollo del Tercer Mundo depende de la factibilidad de alternativas al modelo occidental.

En lo que sigue me propongo, en primer lugar, sostener que estas alternativas son condición necesaria del desarrollo del Tercer Mundo, poniendo énfasis en ciertos

* El presente ensayo fue redactado en francés como ponencia para la reunión que, sobre el tema "Alternativas para el desarrollo", organizó en Viena, en junio de 1971, el **Wiener Institut fur Entwiklungs fragen.** Fue publicado en castellano en el volumen **El reto del Perú en la perspectiva del Tercer Mundo,** por Jorge Bravo Bresani et al. Lima 1972. Moncloa-Campodónico Editores-Asociados.

rasgos diferenciales de ambos tipos de países y, luego, esbozar algunas ideas generales sobre nuevas alternativas de desarrollo a la altura de nuestra época. El análisis que haré conlleva inevitablemente la crítica del desarrollo occidental y de la posibilidad de universalizar su modelo.

I
El Problema del Tercer Mundo

1. Las condiciones en que se produjo el desarrollo de los países occidentales, hoy metrópolis o "centros" del poder mundial, son claramente diferenciales de las que prevalecen cuando los países del Tercer Mundo se aprestan a lanzarse a un proceso acelerado de desarrollo. En efecto, han sido características del proceso occidental:

a. La ausencia de acción desfavorable de los centros metropolitanos. Los países hoy desarrollados no sufrieron el impacto del poder en expansión de potencias imperialistas;

b. La posibilidad de disponer de las fuentes de recursos de países de ultramar que se convirtieron en colonias o semicolonias. Las naciones de Occidente desplegaron una acción imperialista paralela a su desarrollo, que hizo posible éste en medida decisiva;

c. La participación temprana en el mercado internacional con capacidad de organizar y orientar el comercio a su favor. De hecho, los países de Occidente se desarrollaron controlando el mercado mundial, situación ésta que subsiste hasta hoy;

d. La coincidencia del proceso interno de constitución o consolidación nacional con la revolución científica e industrial, lo que permitió una pronta asimilación y una utilización sin trabas de la tecnología moderna;

e. La ausencia de efectos de demostración susceptibles de precipitar o desviar procesos socio-políticos sin suficiente motivación interna nacional. De hecho, la avanzada del desarrollo socio-económico, científico y tecnológico y, en general, "culto", coincidió con los adelantos que se operaban en las propias naciones hoy desarrolladas;

f. Un volumen y una tasa de crecimiento de la masa poblacional que permitieron atender satisfactoriamente las demandas de bienestar de capas cada vez más extensas de la sociedad al ritmo del crecimiento económico;

g. Existencia de canales de comunicación susceptibles de asegurar la integración suficiente de grupos sociales, de regímenes institucionales, y de expresiones culturales diversas, según modos propios de las unidades nacionales globales.

En contraste con el cuadro esquemáticamente trazado aquí, los países subdesarrollados o del Tercer Mundo se encuentran en una situación histórica caracterizada por:

a. La expansión sostenida de las naciones desarrolladas que ejercen una acción imperialista sobre el resto del mundo, convirtiendo a otros países en colonias, naciones de periferia o zonas marginadas. La situación inicial de estos países se halla, pues, definida por la relación de dominación-subordinación y por la explotación resultante;

b. La imposibilidad de disponer libremente de fuentes de recursos provenientes de otras zonas del planeta y de financiar su propio desarrollo con el excedente económico así obtenido;

c. La participación en el mercado mundial en con-

diciones desfavorables, tanto porque éste ha sido organizado en un sentido ajeno o contrario a sus intereses, cuanto porque el control ejercido por las grandes potencias dominadoras genera términos de intercambio perjudiciales e inestabilidad de precios crónica de los bienes que ellos producen;

d. Mínima dotación científica y tecnológica y, en general, educacional, en circunstancias en que las ciencias y la tecnología han alcanzado altos índices de expansión y refinamiento en los países desarrollados, lo que obliga a una costosa e ideológicamente nociva importación del saber;

e. Efecto de demostración del desarrollo económico, social, político y tecnológico occidental, que impone pautas y provoca demandas muchas veces contrarias a las necesidades del desarrollo de los países periféricos. En este sentido, el "consumismo" de la sociedad industrial choca con las exigencias de austeridad que convienen a la situación del Tercer Mundo;

f. Ausencia de canales de comunicación internos lo cual conspira contra la integración de las sociedades globales y favorece el predominio de las comunicaciones directas con los centros exteriores de poder.

2. A lo largo de la evolución histórica de las naciones del Tercer Mundo, el subdesarrollo se da como una condición esencial, constante, pese a los cambios socio-económicos notables que se han operado en ellas. Los lazos de dominación externa e interna —cuya importancia económica, política y cultural ha sido enfatizada por Perroux— acompañan todo el tiempo este proceso, revelando ser factor fundamental.

Estos países se ofrecen primero como economías subordinadas que, en la división internacional del trabajo, tienen la función de productores de materias pri-

mas. La modernización de los cultivos y de la explotación minera, debida a la acción del capital extranjero, se da acompañada de un fenómeno grandemente perjudicial para la economía y la sociedad en su conjunto. Los centros productores modernizados funcionan como "en claves", es decir, no promueven en nada el desarrollo de sus zonas de implantación y perfeccionan los mecanismos de succión del excedente económico, pues no sólo exportan el producto correspondiente sin entrar en el circuito económico del país, sino que consumen bienes importados y no los del mercado nacional.

Un segundo momento —claramente perceptible en áreas como la América Latina—, está definido por esfuerzos iniciales de industrialización y de sustitución de importaciones. Este período acusa brotes de nacionalismo convergente con movimientos dirigidos a romper el círculo de hierro de la economía de exportación de materias primas, con sus términos de intercambio inevitablemente desfavorables. Sin embargo, a todo lo largo del proceso se produce como resultado neto la sustitución del dominio de un centro metropolitano por otro —Estados Unidos por Inglaterra en Latinoamérica— y el reforzamiento de los lazos de dominación provocado por la penetración del capital financiero a través de organizaciones locales. Así pues, pese a los cambios externos, en este período que terminó con la Segunda Guerra Mundial[1], el subdesarrollo persiste.

1 Cf. F. Cardozo y E. Faletto. "Dependencia y desarrollo en América latina". En **La dominación de América latina.** Lima, págs. 181 y sgts. Moncloa Editores. Asimismo, Theotonio Dos Santos. "El nuevo carácter de la dependencia". En **La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia.** Lima. Moncloa Editores.

Una tercera etapa, la más reciente, es la de la expansión industrial, que está acompañada de un marcado proceso de urbanización. En el caso latinoamericano, se ve claro que los países no son más "colonias", agencias productoras de materias primas, economías predominantemente agrarias y mineras. Están por el contrario enfranco proceso de industrialización[2]. Pero este cambio no afecta los datos fundamentales del subdesarrollo. La sociedad sigue desintegrada, las grandes masas, urbanizadas o rurales, continúan sumidas en la pobreza y los lazos de dominación interior ligados a los mecanismos de la dependencia externa subordinan inevitablemente, y quizá de manera aún más férrea que antes, los países a los centros de poder mundial.

El capital extranjero invertido en la zona, que ha doblado su monto en pocos años, domina la industria y la liga a los intereses y orientaciones de los centros internacionales de decisión económica, de lo que se conviene en llamar hoy el "Sistema o Estado Global Industrial" (**Global Industrial Estate**). En una nueva forma de división internacional del trabajo, el esfuerzo económico de los países del Tercer Mundo resulta limitado a cierto tipo de industrias, reservándose las grandes potencias la industria pesada que da la clave del control mundial. A esto se agrega la incapacidad manifiesta de las compañías extranjeras que controlan la industria, el crédito y el comercio para expandir el mercado interno y convertirse en factores de desarrollo regional y nacional. A nivel global, pese al florecimiento de centros muy especializados, la estagnación y la marginalidad, secuelas del subdesarrollo, persisten y se consolidan.

3. Por lo anterior se hace patente que el subdesarrollo

2 Cf. T. Dos Santos, **op. cit.**

comporta en todas sus fases un elemento nacional, interno, y un elemento contextual, internacional, de dominación. Los mecanismos de dominación operan desde el exterior pero también en el interior de las naciones, de modo que ambas formas se articulen en un mismo tejido estructural. A la dominación se agregan otros rasgos esenciales. Es bien conocido el análisis de Lacoste que llega a distinguir hasta quince índices[3]. De modo resumido y atendiendo a lo sustancial del fenómeno, puede decirse que el subdesarrollo comporta, como elementos constantes, la desarticulación social y la incomunicación interna, altos grados de pobreza generalizada e incapacidad nacional para superarlos, inclusive en el estadio más reciente de esas naciones que es el industrial[4]. Según esto, en los países subdesarrollados hay desintegración crónica de la sociedad global, con un profundo divorcio de las élites dirigentes y privilegiadas y las multitudes pauperizadas de la base nacional, lo cual determina y favorece la vigencia de nódulos sociales de fuerte discriminación generalizada. Consecuentemente, desde el punto de vista político-jurídico, encontramos una marcada concentración del poder y de la propiedad (comenzando por la apropiación privada de la tierra), inoperancia de la institucionalización formal y lo que se ha venido a llamar "inestabilidad política". Por último, es típica de los países subdesarrollados una cultura débil e inorgánica, sujeta al impacto reformante de modelos exteriores, que denominamos cultura de la dominación.

3 Ives Lacoste. Les pays sous-developpés. París. P. U. F.

4 Cf. supra, J. Bravo Bresani y F. Sagasti. Elementos para una estrategia del desarrollo en el contexto del sistema global industrial. El caso peruano.

4. Conviene marcar claramente que el subdesarrollo es cualitativamente diferente del desarrollo. Hay aquí, como ha señalado Elías Gannagé, una diferencia de naturaleza más y no sólo de grado. Teniéndola en cuenta se evitará la errónea interpretación de estos conceptos en términos de estados comparativos, que lleva a asimilarlos a una misma serie histórico-cultural, la de la historia occidental, considerada como "historia universal".

Un país subdesarrollado no es aquél que se encuentra en una etapa del camino que siguieron los países desarrollados, etapa determinable por la mayor o menor aproximación a las metas cumplidas por estos países. El subdesarrollo es una condición estructural que pone a un tipo de países, los del Tercer Mundo, bajo el control de otros, los desarrollados, al mismo tiempo que implica a ambos, y con roles distintos, en dicha condición. En este sentido es necesario denunciar la falacia de asimilación ilegítima —una falacia científico-social típica— que se esconde en términos como "país en vías de desarrollo" o "país insuficientemente desarrollado". Se enmascara en estos nombres la diferencia cualitativa que opone unos países a otros y el carácter de mal crónico que tiene el subdesarrollo.

5. A errores semejantes de corte asimilista está sujeta la relación de cultura y subdesarrollo que es imprescindible para definir la condición de los países del Tercer Mundo. El subdesarrollo no es sólo un conjunto de índices estadísticos que permiten dibujar un perfil socio-económico. Es ante todo un estado de conciencia, una manera de reconocerse y expresarse, una personalidad colectiva marcada por debilidades y desajustes crónicos. De allí la importancia del concepto de cultura de la dominación. Por contraste con la cultura occidental y, en general, con la cultura de la llamada sociedad

industrial, él apunta justamente a la existencia en el plano de la cultura de una situación histórica cualitativamente diferente. La cultura de la dominación no es la etapa juvenil o la versión imperfecta y perfeccionable de la cultura occidental global —o de sus variantes nacionales— en los países subdesarrollados. Es un hecho con atributos propios y que tiene su razón histórica.

Conviene pasar revista a estos atributos para los fines de nuestros análisis. He aquí los principales:

a. Carácter inorgánico. Carencia de un principio interno rector que le preste unidad suficiente. Hay generalmente una forma "culta" dominante y expresiones culturales subordinadas y sin comunicación interna. No es difícil percibir que este rasgo es correlativo de la desarticulación crónica de la vida social de los países del Tercer Mundo;

b. Ausencia de creatividad, falta de originalidad o de fuerza de expresión y predominio de formas imitativas en los productos culturales. Prevalecen el mimetismo, el remedo, la repetición servil de modelos espirituales extraños;

c. Carácter alienado de las expresiones espirituales en el arte, la literatura, la ciencia y la tecnología, y acción alienante en la difusión y reproducción;

d. Inautenticidad de las conductas y mistificación de los valores por la vigencia de mitos enmascaradores y de una falsa conciencia del propio ser social que subordina éste a categorías extrañas;

e. Predominio de patrones exógenos de evolución, o sea, artificialidad de la introducción y el cambio de formas expresivas.

Al prevalecer estos rasgos, la educación, como vehículo de la transmisión y creación de la cultura, refuerza los lazos de dependencia subordinante y contribuye decisivamente —contra su supuesta misión ideal— a la desorientación mimética y a la frustración de los procesos de desarrollo. Los problemas de la cultura de la dominación se ligan universalmente con problemas relativos a la educación gravemente deficitaria en los países subdesarrollados.

6. Los rasgos arriba enumerados deben ser considerados sin perjuicio del reconocimiento de la función ideológica —en el sentido marxista— que tiene toda forma de superestructura cultural. No hacerlo equivaldría a ignorar las conexiones históricas reales, con sus orientaciones prácticas concretas. Pero esos rasgos deben ser resaltados en su significación diferencial. Tan desorientador es desatender la función ideológica de la cultura como olvidar los caracteres diferenciales de la cultura de la dominación. Una cultura de la dominación, cuya cultura, desempeña también esa función, pero es de la dominación por sus caracteres propios, contrastables con los de la cultura de los países dominantes.

Es preciso, pues, mantener el concepto de cultura de la dominación y definirlo en términos diferentes de los que son genéricamente válidos para toda cultura y, específicamente, para la cultura de los grupos o naciones dominantes. Dicho en otros términos, la cultura de la dominación aparece en contraste histórico con la cultura de las metrópolis y, en el caso particular de Latinoamérica, en contraste con la cultura occidental genérica, que es una de sus condiciones de existencia y a la vez un importante factor de su crisis permanente.

Desde esta perspectiva, la cultura de la dominación, co-

mo el subdesarrollo[5], tiene una racionalidad propia, como la tiene el subdesarrollo. En ambos casos no son idealidades o artificios sin sustento histórico. Pero el reconocimiento de esta racionalidad —que remite a los lazos de dependencia subordinante como raíz última— no debe hacernos caer en otro error de interpretación tan pernicioso como el "asimilismo", a saber, el olvido del carácter defectivo y frustráneo de tal cultura y del conjunto de la existencia social en condiciones de subdesarrollo. Sólo una filosofía social empantanada en el positivismo y el naturalismo, al ignorar el doble plano en el que se dan los procesos histórico-sociales, pueden desatender el carácter básicamente negativo del subdesarrollo y, por lo tanto, la fuente humana de la exigencia de su superación como estadio histórico.

Hay una razón del proceso histórico del Tercer Mundo que, científicamente comprendido, remite a las condiciones estructurales de la sociedad industrial imperialista. Pero esta comprensión racionalmente fundada no anula el descubrimiento de la racionalidad incompleta de esa sociedad, responsable de la condición infrahumana de las grandes masas pauperizadas de los países periféricos. Por el contrario, se hace calar por esa vía la necesidad de superar dialécticamente —lo que en términos históricos significa revolucionariamente— el modelo de la civilización contemporánea, con sus dicotomías inevitables: metrópoli-colonia, centro-periferia, desarrollado-subdesarrollado, dominante-subordinado.

7. La comprensión del subdesarrollo funda la recusación histórica de la civilización actual desde la perspectiva del Tercer Mundo. Esto es ya una objeción sufi-

5 Cf. al respecto el planteo de Vasconi. **Cultura, ideología, dependencia y alienación.** En Dos Santos et al. **La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia.**

ciente y, a falta de otras, decisiva para los países del Tercer Mundo. Para ellos, la alternativa no es seguir el modelo occidental de desarrollo o quedar rezagados, sino superar el modelo occidental de desarrollo o permanecer en la dominación y en el subdesarrollo irremediables.

Pero en la perspectiva inversa el balance de la nacionalidad no es tampoco favorable. Los grandes países industriales viven hoy una crisis social muy profunda, crisis del modelo consumista de civilización y del control totalitario —capitalista o comunista— de la vida personal. Se trata en todos los casos de una relación social, con sus vertientes económicas, política y cultural, que no está pensada en términos de expansión de la existencia libre y singular de las personas, sino de la acción espontánea, "natural", de los mecanismos del lucro y el poder. La rebeldía juvenil, el adocenamiento de las conductas, la reivindicación de los derechos de las minorías, la inoperancia de las grandes organizaciones burocratizadas, la contaminación ambiental, la imposibilidad de la expansión indefinida de la producción[6], son algunos de los más reveladores síntomas de que el modelo occidental de desarrollo no es universalizable. Esta convicción se refuerza por el examen de la condición humana de las grandes masas del Tercer Mundo, estructuralmente ligadas, como polo dominado, a la "civilización occidental". El que occidente haya contribuido decisivamente a producir el subdesarrollo del Tercer Mundo es una prueba contundente de que su modelo socio-económico y cultural no posee las condiciones

6 Cf. Herman E. Daly. "Towards a stationary-state economy. En **The Patient Earth**. J. Harte & R. Socolow, eds. Holt, Rinehart & Winston.

fundamentales de la racionalidad de la existencia histórica. Por consiguiente, la postulación de alternativas es algo más que un ejercicio teórico para la humanidad en su conjunto: es un imperativo moral y un reto histórico.

II

Hacia un nuevo modelo de desarrollo

Pasemos a considerar ahora un modelo alternativo de desarrollo para el Tercer Mundo. El debe comportar varios elementos fundamentales que suponen tanto la acción del Estado como la movilización de la comunidad.

1. En primer lugar, se hace indispensable una estrategia de enfrentamiento a los países centrales o dominadores (lo cual no quiere decir necesariamente acciones de naturaleza bélica). La exigencia del enfrentamiento hace patente la imposibilidad de contar con acciones promotoras del ascenso del Tercer Mundo originadas y sustentadas en los países desarrollados o los grupos que controlan el Sistema Global Industrial. La inoperancia de programas como los de la Alianza para el Progreso en la América Latina confirman este punto de vista.

Con lo anterior queda definida una regla general de política internacional que, como alternativa de la beligerancia abierta, recomienda el manejo inteligente de las influencias en contraste.

En la acción exterior son imprescindibles, además, medidas de apertura diplomática y económica que pongan a las naciones subdesarrolladas en contacto con el mayor número posible de opciones políticas a nivel mundial. Asimismo, la formación de bloques regionales o

subregionales que permitan la ampliación de los mercados internos y la complementación de las actividades productivas. Ella asegura, además, economías de escala y fortalece la capacidad de negociación de naciones comparativamente débiles.

Por cierto que debe conseguirse y preservarse celosamente la efectiva y constante comunicación interna, además de la autonomía de operación del conjunto regional como unidad político-económica mayor, condiciones imprescindibles ambas de la función positiva de los bloques. No hay que olvidar que cuando ellas no se cumplan, los acuerdos regionales pueden resultar instrumentos eficacísimos de la dominación, utilizados para extender y afirmar el poder de manipulación de los monopolios y los grandes consorcios extranjeros que controlan la industria y el comercio de los países de la región. El caso del ALALC resulta muy aleccionador al respecto, y no es por cierto el único a escala mundial.

2. La estrategia de enfrentamiento debe proyectarse tanto a la política externa cuanto a la interna de los países del Tercer Mundo. Es preciso localizar los puntos más débiles de las estructuras externas de dominación y, aprovechando las coyunturas políticas favorables, iniciar una difícil operación de desmontaje o debilitamiento de los mecanismos imperialistas. Paralelamente, es necesario eliminar en el interior los enclaves y los puntos de apoyo económicos, políticos y culturales de la dominación. Como consecuencia necesaria, habrán de afectarse prioritariamente aquellos centros económicos que, por pertenecer al llamado sector "moderno", parecerían no necesitar de reforma alguna y que generalmente se decide no tocar (para no provocar, se dice, un descenso de los altos niveles de producción) en las políticas económicas inducidas por los países do-

minadores. Contra esta prevención, la experiencia de la reforma agraria peruana es una buena prueba de la eficacia de la estrategia señalada. Los enfrentamientos de clase señalan en este caso la línea en la que tiene que actuar, quiérase o no, la política de eliminación de los lazos de dominación interna.

3. En lo que toca al aspecto económico-político del modelo, se puede advertir que la acumulación de capital necesaria para iniciar y alimentar un proceso de desarrollo de los países del Tercer Mundo es sistemáticamente obstaculizada por las relaciones de dominación que operan como permanente factor de descapitalización de las unidades nacionales y de marginación y pauperización de las grandes masas. La penetración extranjera es tan profunda, principalmente en los sectores más modernos de la economía, y los niveles de acceso a la propiedad y al poder tan bajos en el punto de partida, que un modelo como el capitalista clásico o cualquiera de sus variantes históricas, basadas por igual en la apropiación privada, la confrontación competitiva y la libre disposición de los excedentes económicos, hacen imposible el desarrollo global de las naciones periféricas. Lo cual significa que el Estado está llamado a desempeñar un rol activo muy importante en el desarrollo del Tercer Mundo, tanto como conductor del proceso en conjunto cuanto como empresario directamente participante.

4. La superación del subdesarrollo exige vencer la incomunicación en el interior del país y el carácter inorgánico, desintegrado de la sociedad. Con este fin es necesario realizar desde el principio un esfuerzo colectivo intensísimo y sostenido que es imposible obtener por la vía de una regimentación totalitaria y sin el concurso de la iniciativa de la base social. De aquí se deriva una decisiva consecuencia, no siempre respetada en

los programas revolucionarios, el imperativo de que el modelo de desarrollo incorpore como elemento esencial la acción política de las comunidades de todos los niveles y regiones. El elemento comunitario, neutralizando los efectos nocivos del individualismo que alimenta el espíritu de lucro y de satisfacción exclusivista y lleva inevitablemente a la explotación, al derroche y al aislamiento, supera también las limitaciones de un estatismo que enerva la auténtica participación de todos en la existencia social, con sus conocidos efectos económicos y administrativos.

De acuerdo a lo anterior y a manera de resumen, el modelo propuesto puede definirse por tres rasgos esenciales: el control nacional de todo el proceso económico-social, a la gestión pública en campos prioritarios y la participación comunal diversificada y permanente.

5. En la medida en que, como hemos dicho, el subdesarrollo es una manera de ser y actuar colectiva y un estado de conciencia, su superación no puede lograrse efectivamente sin una revolución en los valores y principios que norman la vida social. La cultura de la dominación, expresión del subdesarrollo, debe ser erradicada y superada, dando paso a una cultura de la liberación, tan ausente hoy de los países del Tercer Mundo como de las grandes potencias políticas e industriales cada vez más obligadas, por la propia lógica del sistema, a la administración total de la vida. La alienación no ha desaparecido en el mundo de las potencias industriales; por el contrario, el control de las conciencias, la manipulación de las voluntades y deseos y la despersonalización de la moderna sociedad de masas dan un sentido nuevo y más angustioso aún al término alienación[7]. Esta sociedad y su cultura no significan, por tan-

7 Cf. F. Perroux. **Alienación y creación colectiva**, cap. IV. Lima 1971. Moncloa-Campodónico.

to una alternativa deseable para el Tercer Mundo sino más bien el otro polo de una estructura mundial de dominación que alienta la vida en sus dos direcciones.

Para ofrecer una efectiva alternativa de cambio, el modelo de desarrollo del Tercer Mundo debe cancelar la cosificación secular del hombre de los países subdesarrollados, sin hacerlo caer, de rechazo, en los modos de la alienación moderna, y esto sólo es posible si el desarrollo comporta un verdadero y profundo vuelco histórico que comprometa la conciencia y se exprese en nuevos valores y principios de existencia cuyo signo sea contrario a la explotación del ser humano. Se requiere una nueva sociedad y una nueva cultura definidas por la personalización y el diálogo de los hombres libres. La sociedad asentada en la participación plena y constante de las comunidades de base y la cultura como expresión creadora y como motor de liberación son los principios esenciales de este proceso. A él por contraste dialéctico, pueden acceder más fácilmente quizá, si no son definitivamente desviados de la ruta correcta, los países del Tercer Mundo que todavía no soportan todo el peso del establecimiento de la "civilización" occidental.

6. En este contexto se hace clara la función decisiva que desempeña la educación en los países del Tercer Mundo. No pienso en el simple proceso de expansión de la escuela, ya producido en muchos de ellos sin que se haya superado el subdesarrollo, antes bien acentuándolo y haciéndolo más difícil de erradicar. Se trata de la necesidad de una concepción y una acción en el dominio educativo, radicalmente diferentes y efectivamente revolucionarias, que permitan la emergencia de un nuevo hombre y una nueva sociedad. En mucho esta revolución comienza por la denuncia de lo que podemos llamar la beatería de la escuela, denuncia a la

cual han contribuido tan poderosamente Iván Illich y otros educadores que sostienen la necesidad de desescolarizar la educación. Otro aporte decisivo en esta línea de acción es el de Paulo Freire con su tesis de la educación concientizadora, fundada en el diálogo, tesis que ha rendido ya su prueba en la práctica educativa con poblaciones campesinas y no urbanizadas y que hoy inspira otros experimentos educativos y sociales de gran trascendencia.

El sentido profundo de éstos y otros movimientos —como el de la Reforma educativa planeada en el Perú— es lograr un vuelco de la conciencia partiendo de la ruptura de los esquemas cosificadores, de todas las formas de la administración de la vida, a la cual contribuye poderosamente también la escuela. Sólo una nueva alternativa de este tipo podrá liberar los enormes recursos educacionales de las comunidades hasta hoy inexplotados y hacer eficaz, para el desarrollo nacional y espiritualmente fecundante para las personas, toda metodología escolar o extraescolar, moderna o clásica, de trabajo individual o de comunicación de masas, que quiera aplicarse a escala nacional. Análoga consideración es válida para la estrategia doble de difusión de la educación general y profesional y la formación acelerada de cuadros altamente calificados, estrategia que debe ser aplicada sin demora en los países del Tercer Mundo. La alternativa señalada permitirá, además, aceptar sin riesgo la transferencia de la ciencia y la tecnología requeridas por el desarrollo. Los programas concretos de utilización de los contenidos y los medios de comunicación vienen, por tanto, después del vuelco en la concepción y la praxis de la educación, de acuerdo a las nuevas normas de cultura revolucionaria que forman parte principal del modelo alternativo.

7. Una transformación de esta naturaleza, una reorientación radical del sentido de la sociedad y la cultura, es necesaria no solamente en los países del Tercer Mundo. También los países del mundo desarrollado la requieren, como hemos hecho notar, aunque todavía no se haya generalizado en ellos la conciencia de la imperatividad de una revolución que rompa con los módulos hasta hoy prevalecientes. Estos módulos llevan al mundo industrial a un callejón sin salida de la economía, de la política y de la cultura, que comprende toda la vida. Los riesgos de esta situación son enormes pues el poder de las grandes potencias, que crece día a día con los avances de la tecnología, es planetario.

La solución final para ellas y para el resto de la humanidad depende también de una transformación profunda de la praxis, que lleve a una política internacional inspirada en un nuevo pacto social y abra el acceso a la cultura de la liberación. Ciertos brotes de profunda insatisfacción respecto al "orden" establecido, de ruptura con la vida tal como es concebida y realizada dentro de los patrones de la civilización industrial (por ejemplo, el cada vez más amplio movimiento de rebeldía juvenil), muestran no sólo la necesidad de ese vuelco sino la posibilidad de cumplirlo.

Esta revolución, la única verdaderamente universalizable por ser completamente racional, comporta varios cambios decisivos, pero quizá uno es el decisivo: una redistribución del poder mundial que permita una real participación de las bases comunitarias en las decisiones nacionales y lleve a un balance de la extensión y la cantidad de poder —y por tanto de recursos de todo tipo— en manos de individuos, grupos y naciones. Así como la crisis crónica de los países subdesarrollados no puede superarse sin un cambio de las reglas del juego

económico-social que asegure una redistribución del poder y de la riqueza nacionales bajo el imperio de nuevos valores de existencia, así también en el mundo en su conjunto, a la escala macro del subdesarrollo[8], será imposible lograr la superación de la crisis de la llamada civilización industrial y asegurar la personalización de la vida planetaria, sin un cambio radical de las reglas de juego que permita una participación de todos los pueblos en las decisiones que afectan el destino del hombre y sin una nueva distribución de todos los poderes y todos los bienes de la tierra. Con lo cual se garantizará, por primera vez de modo efectivo, la cabal realización de las alternativas históricas del verdadero desarrollo del Tercer Mundo.

8 Puede hablarse en estos términos porque el módulo de las partes se repite, a otra escala, en el todo y porque la existencia de las partes subdesarrolladas compromete al conjunto.

TESTIMONIOS

LA CONCIENCIA DEL VIETNAM*

En medio de tantas y tan inquietantes noticias sobre la guerra de Vietnam, en la última semana me han conmovido y alarmado particularmente un suelto aparecido en un diario de Lima y un artículo publicado en una revista norteamericana. No relatan escenas de guerra, ni dan cifras de bajas y de destrucción material, ni anuncian movimientos militares o pactos políticos; informan sobre dos hechos de conciencia, dos acontecimientos, por decirlo así, silenciosos y privados, pero cuya resonancia moral es enorme.

He aquí el primero: un joven estudiante peruano, queriendo acelerar el trámite que lo autoriza a residir en los Estados Unidos, se enrola como voluntario en las fuerzas norteamericanas que combaten en el Vietnam. Después de estar en el frente por un tiempo, abomina de la guerra y pide su licenciamiento. Se ignora su paradero actual.

Me alarma en este caso comprobar que para un joven peruano de nuestro tiempo, y seguramente de la clase media o alta, puede pesar más el deseo de residir en los Estados Unidos que el horror de ir a matar a otros

* Publicado en Oiga, No. 186, Lima 12 ago. 1966.

hombres lejanos y anónimos, que no lo han ofendido ni amenazado. Me entristece el que pueda hacer con toda calma el trueque de un permiso de residencia por un compromiso de asesinar. Puesto que no es un mercenario, quiero aceptar la idea de que no ha visto así la alternativa en que estaba colocado. Entonces me alarma que en 1966, luego de tanta sangre cobrada por la guerra, no digamos en el pasado, sino inclusive durante el lapso de su propia vida, no sepa todavía qué significa la guerra, toda guerra, para los combatientes y para la población civil, para los niños, las mujeres, los ancianos y, además, que no entienda el sentido que esta guerra tiene para el pueblo vietnamés, para los norteamericanos y para los otros pueblos, incluido el peruano.

Este joven nuestro ha estado muy mal motivado —¿cuántos otros lo están y en gran parte por nuestra culpa? —, a tal punto que su decisión no ha resistido la prueba de los hechos. Confrontado con ellos, puesta su vida y la de los demás en juego, ha despertado su conciencia de la inhumanidad y del sinsentido de la guerra. Y ha tomado la decisión —que requiere también coraje— de retirarse del ejército norteamericano, relegando el valor utilitario que movió su primera elección y arrastrando seguramente censuras y torcidas interpretaciones de su acto. Esta nueva conciencia, aunque tardía, transformará de ahora en adelante su noción del hombre.

Veamos el segundo caso: Milton Mayer, publicista y profesor universitario, describe la penosa situación en que se encuentran hoy los profesores norteamericanos de resultas de la guerra del Vietnam. En efecto, los estudiantes que tienen a su cargo son dispensados del servicio militar obligatorio y, por tanto, de ir al frente, si obtienen un determinado nivel de calificación en sus

cursos. En consecuencia, al aprobar o desaprobar a sus alumnos, cumpliendo una labor académica ordinaria, el profesor ejerce ahora el papel de reclutador y tiene en sus manos, de hecho, el decidir quién va a la matanza y quién queda a salvo.

Al problema moral que plantea siempre el calificar y aprobar o desaprobar alumnos, motivo frecuente de ansiedad en el profesor, como lo sabe Mayer por propia experiencia, se agrega aquí otro problema, gravísimo, de conciencia: la alternativa de condenar a la muerte o al asesinato a un joven que nos ha sido confiado como estudiante o, en caso contrario, por piedad o rebeldía, destruir el sentido de las calificaciones académicas y afectar de este modo el sistema de enseñanza. Piénsese, además en otros efectos de esta situación: si un profesor es más exigente o enseña materias más difíciles, será responsable de más envíos al frente de batalla. De otro lado, por razones distintas a la calidad de la enseñanza se preferirá, a riesgo de ser condenado a muerte, el curso fácil al curso difícil, el profesor blando al severo, el negligente al cumplidor y la Universidad mediocre a la de alto nivel. La guerra de Vietnam afecta así directamente el ejercicio de la docencia y el régimen de la educación, falseándolos o deformándolos de alguna manera. Es destructora también en este orden de cosas.

Según mi convicción, el joven que, a fin de poder estudiar y ejercer una profesión en Estados Unidos, acepta participar en una guerra, comete un error moral trágico. Sólo lo enmienda cuando rompe su contrato con el ejército. Si tuviera que desertar para salvar su nueva valorización de la conducta humana estaría justificado. ¿Y el profesor, estará justificado si, para preservar el nivel académico o su tranquilidad doméstica, acepta ser

utilizado por la maquinaria de una guerra que no ha decidido hacer y que seguramente no aprueba? No lo creemos. Aceptando esta situación, aun si faltaran los efectos perturbadores del sistema educacional que hemos mencionado, cometería un error tan trágico como el del joven antes aludido, y más censurablemente , pues aquí no se trata de ir a exponer la propia vida sino de enviar a otros a matar y morir.

> "No sé exactamente cómo voy a salir de este aprieto —escribe Mayer, expresando este conflicto de conciencia—, y todavía respeto mi solemne obligación de enseñar y mi baja inclinación a comer. Pero sé que como leal norteamericano no debo tomar parte en la ruina del país que amo y sé, además, que la marcha nupcial de Molock y Mammon está llevándonos por el camino de la ruina. Mis alumnos pueden no saber cómo se lee y escribe correctamente, pero la incapacidad para leer y escribir no es un crimen punible con la muerte, y no estoy dispuesto a aplicarles esa pena"[1].

Porque un profesor como el que así habla cree en los valores de la enseñanza, su dilema es sincero y doloroso, y porque su caso no es más que uno de los posibles extremos de la guerra de Vietnam, repetible y con mucha mayor fuerza en el futuro, debemos sentirnos alarmados y advertidos del peligro todos los que enseñan y todos los que estudian en las escuelas, y sus padres y familiares. El caso nos toca, pues, a todos sin excepción. Pero la lección que extraemos aquí es que la decisión de no condenar a nadie a una muerte injusta o

1 "The Professor's Problem". En **The Progresive**, vol. 30, No. 6, jun. 1966, pág. 27.

al asesinato irremediable, así como a los sufrimientos que tales acciones conllevan, rompe el dilema y abre una línea de acción promisoria. Esta voluntad de rehusar toda colaboración con la guerra es para mí la única salida correcta al dilema de nuestro tiempo. Por eso encuentro justificados a los jóvenes que rompen en estos días sus libretas de conscripción y se niegan a servir en el Vietnam, como encontré justificados a los jóvenes que desertaron del ejército francés para no combatir en Argelia, y como he creído siempre justificados a los objetantes de conciencia que se niegan a portar las armas.

Hablo aquí por mí mismo y no pretendo que todos coincidan con mis convicciones. Pero, frente al mero rapto emocional o al impulso ciego, puedo dar algunas razones que las respaldan. Parto de la aceptación del valor de la vida humana como condición de que existan para el hombre las demás cosas y bienes. Cuando menos en este sentido, la vida de los hombres es primero. Por otro lado, es un hecho que la guerra oficializa y sistematiza el acto de matar. De resultas de ella, los hombres adquieren el hábito y la capacidad del asesinato, que condenan en la vida civil. Ya esto solo aconsejaría proscribir la guerra. Pero hay, además, el hecho de que, aun concediendo que la muerte de alguien pueda ser un bien, nadie puede probar que sea necesaria e imposible de sustituir por otro medio que tenga los mismos efectos. Como bien será, pues, siempre incierto y sustituible. En cambio, reconocido como mal, es irreparable. Si se mata a alguien y luego se descubre que su muerte fue decidida por error, se ha cometido un mal que no se puede enmendar. La justificación moral del pacifismo reside en esta condición de la muerte que la guerra extiende, aumentando los casos posibles de males irreparables.

Frente a ella, la paz es siempre, cuando menos, la posibilidad de la enmienda y la superación.

No hay, pues, guerra justa. Las guerras son inevitables, deseadas o temidas en mayor o menor grado, nunca buenas. La guerra del Vietnam como guerra de agresión, no sólo no es justificable, sino que ni siquiera era inevitable, ni lo es hoy día, y prácticamente es indeseable para todos los pueblos. Por eso el joven que abandona el ejército norteamericano y el profesor que no descalifica a sus alumnos tienen razón. Más que en las cancillerías y los estados mayores, en la conciencia de estas gentes y de los que obren como ellos se está construyendo la paz del Vietnam. Este esfuerzo reclama la participación de los hombres de todas las naciones, porque todos están igualmente amenazados por la guerra. También los peruanos tenemos que hacernos presentes en la protesta y para ello debemos comenzar por expandir la conciencia del Vietnam.

EL SIGNO DE LOS TIEMPOS: CALLEY – MANSON*

No es improbable que dentro de algunos años no se reconozcan estos nombres, Calley y Manson, ni se entienda por qué se les escribe aquí juntos. Se habrá quizá perdido la memoria de las masacres de My Lay, en Vietnam, y de Bel Air, en Los Angeles. Sin embargo, el Teniente William Calley que el 16 de mayo de 1968 comandó el pelotón que segó la vida de 102 indefensos civiles vietnamitas, y Charles Miller Manson, el joven que instigó y dirigió el feroz asesinato de Sharon Tate y otras cuatro personas, el 8 de agosto de 1969, seguido, días después, del de los esposos La Bianca, están y deben permanecer unidos en nuestra memoria por el sentido moral de su acción y las resonancias históricas que ella tiene.

Esta comunidad trágica de destino no se anula sino que más bien se fortalece por las diferencias entre las circunstancias personales, sociales y legales que enmarcan los hechos vinculados con ambos personajes. En cierto modo, Calley y Manson representan dos polos de la sociedad norteamericana actual y del mundo burgués que le da su sustento.

* Publicado en Expreso, Lima 14 abr. 1971.

Nacido en el seno de una familia de clase media, Calley es un joven norteamericano común, un "nice boy" estimado por los vecinos de su pequeño pueblo, que quiere hacerse un lugar en la sociedad opulenta. Puesto ante la coyuntura del reclutamiento, opta por seguir la carrera militar para entrar así en el sistema. Justamente, amparado por la estructura legal de un ejército en combate, que para él significa un orden sólidamente establecido, participará en la matanza de My Lay.

En cambio, Manson es un marginado del sistema. Hijo de una joven delincuente prostituida, nunca tuvo familia y desde niño vivió una odisea de reformatorios y cárceles, hasta llegar a la tribu de Span Ranch, a la droga y a los cultos satánicos. En éstos se expresó la recusación total de la sociedad que lo había ignorado como persona. Para Manson y su grupo, el asesinato de Bel Air tuvo caracteres de acto litúrgico que anula la legalidad de un orden cruel y despreciable.

Estos dos polos son extremos de una misma entidad que los une: el sistema. Productos de él, al ser juzgados como figuras simbólicas, Calley y Manson han socavado sus bases, convirtiéndolo en el reo principal. Que la cabeza visible del Estado norteamericano, el Presidente Nixon, se haya visto obligado a intervenir en ambos casos es un hecho significativo de este compromiso profundo del conjunto de la sociedad; y más lo es el modo como ha intervenido: pre-juzgando la culpabilidad de Manson —el hombre que asesina **contra** el sistema—, apenas comenzado el proceso, y concediendo libertad provisional a Calley —el hombre que asesina **por** el sistema—, luego de haber sido declarado culpable y condenado.

Quisiera que se advierta con toda nitidez la similaridad básica de ambos casos en su sentido negativo. Aunque

uno es una acción de guerra y el otro un crimen de derecho común, este contraste no es aquí tan significativo como la actitud moral de fondo. En ambas acciones está presente el sistema y la norma directiva es realizar el mismo daño posible, que es la sustancia del disvalor moral.

La situación de Calley no ofrece dudas. Las exigencias de la disciplina militar no pueden prevalecer sobre los imperativos morales. Matar civiles, la mayoría de los cuales eran ancianos, mujeres y niños, que además en ningún momento opusieron resistencia alguna; asesinarlos en una prolongada y minuciosa operación de "limpieza" bélica, so pretexto de requerimientos estratégicos y con el aval de la llamada "political clearence", es decir, de una disposición que —según Calley sostiene— significa autorización para quemar y destruir todo lo que se encuentre en un área; proceder así, en la guerra como en la paz, no puede ser obligación de nadie. Dejando de lado la aceptación de la guerra de Vietnam misma, que Calley no pensó nunca objetar, es inquietante y repudiable la tranquilidad con la que se acantonó en la obediencia militar —pese a muy claras disposiciones en contrario contenidas en el Manual norteamericano de Cortes Marciales—, para cometer actos repulsivos a toda sana conciencia. Aunque la lógica del sistema lo llevó a matar, Calley no puede ser justificado por el aparato legal que ampara la violencia de la guerra, menos aún tratándose de una guerra como la de Vietnam. Su acto responde a una voluntad de destrucción tan indiscriminada y total que rompe todos los marcos de la legalidad bélica medida de acuerdo a los criterios convencionales.

Por su lado, Manson, que resulta obviamente culpable a la luz de esos mismos criterios morales, no soporta

tampoco el análisis de una crítica ética más profunda y rigurosa. Si bien frente a Calley tiene el valor de reconocer abiertamente su acto —aunque no llegó él mismo a afrontar el horror de la violencia que predica—, y apela no a una justificación legal externa sino a sus propias convicciones morales autónomas, su acto y la ideología que lo ampara carecen de base humanista. Fundados en el resentimiento y en el odio, son incapaces de dar un contenido positivo a la vida. Su conducta se agota en la pura explosión vindicativa, en la revancha satisfecha con la simple consumación del mal. La destrucción del hombre, que está en la base de su satanismo, hace imposible toda comunidad de personas.

Manson y sus seguidores revelan una alienación tan grave como la que padecen los agentes del sistema que recusan. Por eso, en su acción prevalece a la postre la distancia de hombre a hombre que hace no sólo posible sino inevitable el asesinato. Ella también prevaleció, con análogos efectos, en la conducta de Calley, producto de los impulsos opresivos y discriminadores que la sociedad competitiva y clasista alimenta. La tensión psicológica de la lucha, sin poner a Calley fuera del Círculo de la moralidad, liberó en él esos impulsos y lo orientó en un sentido en que el objeto dominante fue la destrucción como tal, la negación del hombre.

Un informe psiquiátrico dado a conocer en el juicio revela que, al disparar en My Lay, "no sentía que estuviese matando seres humanos, sino que se trataba más bien de animales con los cuales no se podía hablar o razonar". Otros combatientes han manifestado que entendían la tarea para la que se les había enviado a Vietnam como la de liquidar todo lo que pudiese ser considerado enemigo, directa o indirectamente. En esta opinión sobre las acciones a cumplir en una guerra no declarada se expresa la razón última del sistema, que pide

la dominación o la muerte, es decir, el polo opuesto al diálogo. Con las víctimas de Bel Air tampoco cabía dialogar. La única salida era la liquidación total.

Seguramente los vecinos de Fort Benning, de Huntville y de muchas otras ciudades norteamericanas que se han manifestado a favor de Calley, se sentirían escandalizados si se les pidiese hacer lo mismo a favor de Manson. Su gesto no es, sin embargo, objetivamente distinto a los gritos de venganza proferidos por unas muchachas de cabeza rapada al final del proceso de Los Angeles. También se sentiría escandalizado por la comparación el Presidente Nixon que ha creído su deber proteger a Calley mientras acusó a Manson. Y la misma actitud tendrían los jueces y jurados que participaron en ambos procesos y que, significativamente, condenaron a muerte a Manson y sus discípulas, y en cambio perdonaron la vida a Calley.

Pero ambos casos no pueden ser separados. Quien acepta uno debe aceptar el otro; quien rechaza uno debe rechazar el otro. Toda distinción de fondo en este problema es puro fariseísmo moral. Unir los nombres de Manson y de Calley y lo que ellos representan es reconocer que ambos crímenes son fruto de un mismo orden social y que condenan el sistema que los ha generado. Un sistema fundado en la violencia y en la alienación no puede menos de producir la antihumanidad radical de My Lay y de Bel Air. Ligar en la memoria ambos crímenes es reforzar la conciencia crítica del mundo burgués, de nuestra sociedad que se inspira en sus valores y de toda sociedad que cierre el camino al diálogo solidario. Es, además, incitar a buscar sin tregua el camino que va en la dirección contraria a la violencia institucionalizada o consentida y que lleva hacia una sociedad verdaderamente humana.

CUANDO LA CIENCIA SE TORNA MORTAL*

Como el Tribunal Russell y otros sectores vinculados al pensamiento científico, el grupo que anima la revista argentina **Ciencia Nueva** está actualizando en Hispanoamérica, a propósito del Vietnam, un debate sobre la responsabilidad moral del hombre de ciencia que tiene honda trascendencia. Este debate fue ya muy intenso entre 1945 y 1960 con ocasión del empleo de dos bombas atómicas contra Hiroshima y Nagasaki. La hecatombe de estas dos ciudades japonesas conmovió profundamente la conciencia de los físicos que habían participado en la concepción y construcción de las primeras armas nucleares. Muchos fueron los pronunciamientos y las gestiones que ellos hicieron con el objeto de detener la carrera armamentista atómica e impedir futuros genocidios. Pese a que desde entonces ninguna otra arma de ese tipo ha sido empleada en acción bélica, un malestar profundo siguió afectando a los hombres de ciencia en relación con los alcances de su intervención en las investigaciones con fines militares.

* Publicado en Expreso, Lima 6 ago. 1972.

Los hechos ulteriores han mostrado que había razón para seguir inquietándose. No sólo las investigaciones prosiguieron en el terreno de las armas nucleares, sino que, por una suerte de propensión perversa de la mente científica librada a su propia dinámica, se multiplicaron y expandieron como nunca antes las indagaciones e inventos sobre explosivos y armas no-atómicas.

Era como si, excluido el uso de la bomba atómica o de la bomba H, quedara el científico libre para colaborar en el estudio y fabricación de otras armas, justamente las que **sí** podían emplearse y que por tanto eran capaces de causar la muerte y la destrucción. Pero es obvio que toda ayuda prestada a la concepción o perfeccionamiento de tales armas, cuyo uso no está vedado y cuyos efectos nocivos pueden preverse más fácilmente que la eventualidad de una guerra atómica, hace al científico directamente corresponsable de los males causados por su empleo.

La guerra del Vietnam corrobora trágicamente esta presunción. El científico no puede dejar de constatar allí los resultados de su acción. Las zonas de Indochina afectadas por el conflicto constituyen hoy, como lo dice Alain Jaubert en el artículo publicado en **Ciencia Nueva** (No. 17), "Un laboratorio para el genocidio", un alucinante laboratorio de 750,000 kilómetros cuadrados con varios millones de cobayos humanos. No se sabe qué resulta más doloramente sorprendente en este caso, si la variedad de las invenciones científico-tecnológicas puestas por los investigadores en manos del ejército norteamericano, o la capacidad de éste para emplearlas en escala masiva, o el contraste entre el desamparo del pueblo Vietnamita y el poder que se abate sobre él. La evidencia de que estos tres factores podían fácilmente acumularse, como de hecho ocurre,

no podía escapar al hombre de ciencia y es un elemento agravante de su caso moral.

El ejército norteamericano no está autorizado a emplear armas atómicas en Vietnam, de acuerdo a la estrategia disuasiva que aplican las potencias mundiales. Pero los tecno-científicos lo han provisto de una "superbomba" clásica que se emplea ya regularmente en Indochina desde hace algún tiempo. la BLU 82/B —más familiarmente conocida como **Daisy Cutter** (corta margaritas)— pesa 6,750 kilos y tiene una fuerza explosiva sólo inferior a la de las bombas atómicas. Posee además la propiedad de que al explotar a ras del suelo deja completamente limpia un área del tamaño de un estadio, destruye toda vida en un radio de 1,000 metros y llega a producir daños en una superficie de 780 hectáreas.

Esta y otras bombas, producto de la investigación científica aplicada a la guerra, han cavado ya alrededor de 10 millones de cráteres en el suelo vietnamita, que son causa de serios deterioros ecológicos con imprevisibles consecuencias para la agricultura y la salud. Pero la eficacia destructiva de esta investigación se extiende a otros terrenos, por ejemplo, las sustancias letales, capaces de emponzoñar o arrasar la vegetación de grandes áreas, como el famoso defoliador "agente naranja", o el "supernapalm" que llega a producir un calor de 2,000 grados, o las bombas de fósforo o magnesio que alcanzan temperaturas de 3,000 a 3,900 grados. Al lado de las víctimas que estas armas han hecho, según cálculos norteamericanos hasta 1969 se habían rociado 2 millones y medio de hectáreas con 75 millones de litros de defoliantes; 20% de los bosques y 50% de las zonas de mangles del delta del Mekong habían sido afectados, destruyéndose cantidades de arroz suficientes para alimentar una población de hasta 1'000,000 de

personas durante un año. Y ahora, dentro del llamado **Nill Blue Proyect**, parece estar estudiándose el empleo de armas que modifiquen el clima, es decir, armas de guerra geofísica.

El ingenio compite con la crueldad en el caso del perfeccionamiento de armas tradicionales, como si se tratara de alcanzar la máxima potencia mortífera dentro de los límites de la guerra permitida, aunque sus efectos sean tan tremendos como cualquier ataque atómico. Particularmente siniestro es el caso de las nuevas "flechas" que usa el ejército norteamericano. Parientas de la cerbatana del guerrero primitivo, estas flechitas tienen no más de 3 a 4 centímetros de largo. Proyectadas a una enorme velocidad, penetran en el cuerpo pero se quedan en él porque están provistas de cuatro arpones que las aseguran a los tejidos. Ahora bien, el efecto de estos proyectiles se multiplica de dos maneras. Primero, porque son arrojados dentro de grandes bombas que, a cierta altura de la tierra, sueltan pequeñas bombas y éstas, girando, al abrirse, dispersan en una gran área los pequeños proyectiles. El segundo efecto pertenece al cálculo del máximo daño fríamente provocado a hombres, con fines estratégicos. Las flechas, como otros proyectiles pequeños, no matan necesariamente. Inutilizan al individuo, lo que aterroriza a los demás y, cosa más importante aún en el cálculo, inmovilizan u ocupan de seis a diez personas que tienen que atender al herido durante un largo período.

Nunca he aceptado la guerra norteamericana en Vietnam, como rechazo toda agresión contra un pueblo. Los argumentos esgrimidos por los abogados de Estados Unidos me han parecido además siempre deleznables e insinceros. Las verdaderas razones no podían ponerse sobre la mesa. Pero sí he sido capaz de entender que el norteamericano medio considere argumento jus-

tificatorio de la invasión el librar al Vietnam del comunismo, que para él es sinónimo de muchos males. Esa moral de Ejército de Salvación que prevalece en amplios sectores del pueblo norteamericano lo predispone a aceptar que sus hijos vayan al sacrificio en tierras lejanas y que su país intervenga en los asuntos de otros pueblos. Las categorías de su formación no le permiten ver más allá. Pero hoy, ante la catástrofe bélica y el genocidio desatado, este hombre no tiene defensa moral. Se da cuenta de que, por graves que fueran los males que quería evitársele al pueblo vietnamita, ninguno es tan tremendo y tan cruel como el que está sufriendo de manos de sus "salvadores".

Y los científicos que han colaborado y colaboran en el mejoramiento de la máquina de destrucción, al principio quizá pudieron, asimismo, tranquilizar su conciencia con análogas razones, aunque ellos estaban en condiciones de prever los efectos globales. Ahora que los resultados están a la vista, no tienen ya en qué apoyar su buena conciencia. Como a los responsables políticos y militares, a ellos también les toca asumir su culpa y obrar en consecuencia. Y la única acción consecuente es rebelarse contra el rol que han desempeñado y que, haciendo de la ciencia un saber de muerte, ha puesto en crisis una de las bases de la civilización occidental.

EL FRENTE DE CHILE*

Hay algunas trascendentales lecciones de historia que se derivan de la actual crisis chilena. Conviene reflexionar sobre ellas y sacar las consecuencias prácticas que nos han de ayudar a superar nuestras propias crisis nacionales.

Todo el mundo sabe que las minas de cobre, columna vertebral de la economía chilena, que pertenecieron en una gran proporción a compañías extranjeras como las Kennecott, han sido nacionalizadas por el gobierno de la Unidad Popular. Esta es una medida patriótica, de significación análoga a la recuperación del petróleo que estaba en manos de la IPC y que en 1968 volvió al poder del Perú. Es, además, un hecho que se inspira en los intereses del pueblo chileno, una medida articulada con los planes y metas de desarrollo de la república hermana y que cae estrictamente dentro del marco de la legislación nacional y la jurisdicción del Estado chileno.

Sin embargo, a la acción del Gobierno chileno se responde internacionalmente con represalias económicas norteamericanas, congelación de créditos destinados a

* Publicado en Expreso, Lima 29 oct. 1972.

Chile por el Canadá, fallo de la Corte Suprema de Francia autorizando el embargo de un cargamento de cobre chileno. ¿Qué ha ocurrido? ¿Por qué esta ingerencia extraña en asuntos que interesan a una compañía que opera en Chile? La respuesta es sabida desde hace tiempo, pero ahora está al alcance de todos. Es la primera lección que conviene recordar. El sistema internacional del dinero tiene ramificaciones y, por la distribución del poder en los países capitalistas, ha conseguido que las instituciones y las leyes lo favorezcan[1]. ¿Se vio alguna vez que el Poder Judicial de alguno de dichos países diera un fallo en respaldo de trabajadores despedidos, de grupos explotados, de intelectuales perseguidos o de derechos conculcados en otro país? Sería difícil encontrar una legislación precisa y tajante a favor de los marginados y desposeídos de otros países. En cambio la Kennecott y otros consorcios mundiales disponen de un aparato legal que los ampara en su país de origen y en otros a lo largo y ancho del mundo.

La segunda lección que hay que extraer del caso chileno es el comportamiento antinacional de las oligarquías locales, especialmente en los países subdesarrollados. No necesitan mucha persuasión para alinearse en contra de su patria y reclamar a favor de las compañías expropiadas. Aunque siempre hayan hecho alarde de su gran respeto y devoción por los valores nacionales, envol-

1 Ahora disponemos de pruebas contundentes sobre la ingerencia de estas empresas multinacionales en nuestros países. La I. T. T. se ha hecho famosa por su descarado intento de impedir el acceso al poder de Salvador Allende. Como lo evidencia los documentos oficiales norteamericanos, ya desde 1964 esta compañía actuó en Chile contra Allende, favoreciendo la elección del candidato demo-cristiano Eduardo Frei y luego respaldando su campaña para impedir la toma del mando por el candidato de la Unidad Popular en 1971.

viéndose en la bandera patria para todo fin, su solidaridad profunda está con el poder internacional del dinero. Si fuese necesario —como desgraciadamente no es excepción en la historia latinoamericana— propiciarían y apoyarían una invasión de su país (aprovechando seguramente la conyuntura de la guerra para, de paso, hacer algunos suculentos negocios). El patriotismo y el derecho sucumben fácilmente ante los argumentos del dinero. Con razón decía Goethe: "Negocio, guerra y piratería son una y la misma cosa".

De hecho el plan del imperialismo y la acción de las oligarquías locales, es decir, de los usufructuarios de la dominación externa e interna de nuestros países, son coincidentes. Por eso una sola es la lucha contra los poderes causantes de la opresión nacional y del dominio internacional y una sola es la lucha de los países latinoamericanos y del Tercer Mundo. Antes fue el combate peruano contra la IPC, como la resistencia cubana contra el bloqueo y la agresión bélica. Estamos en la hora del cobre chileno. Más tarde se abrirán otros frentes en lugares distintos y con modalidades diversas, pero la batalla continúa todo el tiempo y no debe ser descuidada ni un momento.

Otra decisiva lección a retener es, pues, la que nos hace tomar conciencia de la unidad de la agresión imperialista y del combate por la liberación de la América Latina y el Tercer Mundo.

REQUIEM POR TRUMAN*

El 6 de agosto de 1945 un avión B-29 del ejército de los Estados Unidos sobrevoló Hiroshima. Apacible mañana en una ciudad de 400,000 habitantes agitados y tensos por la larga guerra. Pero esa mañana nada había especialmente digno de notar, nada de qué alarmarse en tiempos como aquéllos.

El 28 de diciembre de 1972, treintidós años después, Harry S. Truman era enterrado, con todos los honores, en Independence, Missouri. Quizá ése fue también un día apacible en un pequeño pueblo del Middle West norteamericano, tierra de praderas y suaves colinas azotadas de vez en cuando por tornados, esas trombas con que la naturaleza demuele la obra humana (después de la Guerra de Secesión, hace más de 100 años, los Estados Unidos sólo han sufrido daños por causas naturales, no bélicas). Esas trombas siembran la destrucción y la muerte a lo largo de kilómetros.

Peor fue la destrucción y la muerte esa mañana, que comenzó apacible, en Hiroshima. Harry S. Truman dijo

* Publicado en **Expreso**, Lima 31 dic. 1972.

sí, no dijo no y la primera bomba nuclear cayó sobre la tierra habitada por hombres. 90,000 muertos por lo menos, más de 100,000 heridos, la ciudad en escombros.

¿Nada de qué alarmarse? ¿Entierro con todos los honores para Harry S. Truman? ¿Mejor olvidar? De ninguna manera; ahora menos que nunca. El piloto del B-29 vivió torturado por el recuerdo desde esa mañana de agosto, escribió memoriales autoacusándose, se convirtió en un testigo incómodo, fue declarado loco. El pobre tuvo que decidir soltar la bomba, pero el suyo era en verdad el último cabo de la cadena del poder que el Presidente controlaba en el otro extremo, allí donde estaba el botón realmente desencadenante, el que Truman apretó. No debemos olvidarlo.

Pero ¿y el sistema? ¿No habíamos quedado en que la estructura político-social, el complejo militar-industrial capitalista es la instancia decisiva? ¿No fue acaso Truman también un prisionero sin escape? ¿No estaba obligado a actuar así por razones estratégicas? Por cierto que la guerra estaba y está en la esencia del sistema; la destrucción masiva y la carrera armamentista también. Pero hay algo más; si no, ¿por qué hablar del personaje Truman, de su vida y su obra y rendirle honores? Hay algo que él sabía y algo que estaba a su alcance hacer. Sabía que el Japón no tenía escapatoria, que prácticamente había ofrecido el armisticio, que el arma atómica no era indispensable para ahorrar vidas; sabía además que no existía unanimidad sobre el uso y la forma de empleo de la bomba (¡cómo fallaron aquí Oppenheimer, Fermi, Compton, Lawrence, glorias de la ciencia mundial, el famoso "panel científico" que no optó clara y tajantemente contra el lanzamiento, como Oppenheimer lo reconoció y lamentó más tar-

de!); sabía todo eso y hasta donde podía hacer, que era mucho. Se inclinó por la seguridad, por la **Real Politik**, por la revancha y el comienzo de la siguiente guerra mundial.

Según la Associated Press, el 27 de diciembre Lyndon Johnson declaró: "Con Truman ha desaparecido un coloso del siglo XX", Dijo, además, que "pocos hombres han contribuido tanto a dar forma al mundo de hoy como el hombre de Independence". De semejantes declaraciones están llenos los periódicos, la T. V. y la radio desde el martes. Alguien nos podrá observar: "Bueno ¿qué otra cosa esperan de Johnson? " Pero no sólo es él. Con frases absurdas o cínicas como ésas, las agencias noticiosas internacionales, con la ayuda de conocidos órganos de prensa locales, están fabricando alrededor de Truman una historia deformada que las grandes mayorías reciben como verdad bien establecida. Uno se pregunta, ¿por qué diablos simbolizar en Nerón o en otro personaje parecido el mal radical y enseñar una historia edificante de la antigüedad que sanciona tan duramente casi bagatelas de crimen como el incendio de Roma, comparado con Hiroshima, cuando se puede publicar tan impunemente que Truman es "un coloso del siglo XX"? El presidente Nixon, por su parte, ha dicho que "Truman será recordado como uno de los Presidentes más valientes de nuestra historia", agregando que "condujo a la nación y al mundo a través de un período crítico con una visión y decisión excepcionales. Hoy nuestras esperanzas de una generación de paz descansan en gran medida en los firmes cimientos que él colocó".

¿Ejemplo de valentía? Todo lo contrario. Pienso que a Truman le faltó justamente el coraje de resistir a la tentación del poder, a la facilidad de una destrucción

masiva sin réplica posible; el coraje de refrenarse de hacer un mal cierto y evitable amparado en la legitimidad falaz de la guerra; el coraje de no decir sí, de decir no, de desconectar, un segundo siquiera, en el instante decisivo, la maquinaria de la destrucción y contribuir así a la historia moral de la humanidad.

Yo no puedo disociar a Truman de Hiroshima, de su **no** fallido, de su **sí** devastador, del preciso momento en que en el fondo de su conciencia no se sobrepuso al impulso de muerte y provocó ese cortocircuito de la humanidad que nos puso de nuevo a oscuras, que nos hizo retroceder siglos, como del otro lado de la barricada lo hacían también los organizadores de los campos de concentración.

Hiroshima desplaza de mi memoria no digamos aquello que los norteamericanos (¿quiénes más?) pueden considerar positivo en su obra de gobernante; desplaza incluso otros hechos difícilmente justificables: la segunda atómica de Nagasaki, la fabricación de la bomba de hidrógeno, la destrucción de Dresden, el conflicto de Corea, la guerra fría, la OTAN, toda la famosa estrategia Dulles que hoy se halla definitivamente en bancarrota, así como la invasión de Guatemala que vive en la conciencia profunda de todos los latinoamericanos.

¡Qué por favor no nos citen a Churchill diciendo que Truman salvó la civilización occidental (no es bueno para Churchill)! ¿Tan mortífera es esa civilización? Y que no nos recuerden la visión de Truman, su capacidad de tomar decisiones, el mundo que contribuyó a edificar. ¿A qué mundo ha podido dar forma el hombre de Independence si no es a un mundo de dominación y alienación inescapables? Sobre las piedras humeantes de Hiroshima no pudo ni podrá construirse

nunca una sociedad humana. Por eso todavía hoy, pasada la hora de los trucos electorales, la paz no llega y sigue la realidad permanente de la guerra de Vietnam. ¿Olvidar a Truman-Hiroshima? ¿Enterrarlo con todos los honores? ¿Permitir que nuestros hijos oigan hablar de semejante coloso del siglo XX, del salvador de la civilización occidental? No tenemos derecho a hacerlo. Sólo nos cabe desear para él lo que a nadie debe serle negado, el último reposo.

CONTRA LA CORRIENTE DE LA HISTORIA*

La Associated Press ha difundido hace poco las declaraciones formuladas por el Senador Edward Kennedy —el último de la dinastía— sobre la necesidad de que los Estados Unidos normalicen sus relaciones con Cuba. Este nuevo giro de la línea Kennedy trae a mi memoria algunas situaciones vividas cuyo foco fue el drama cubano.

Primera escena: julio de 1960

Fidel Castro acaba de iniciar el proceso de las nacionalizaciones revolucionarias poniendo la industria del petróleo bajo el control del Estado. El norteamericano medio, adecuadamente preparado por la gran prensa, no entiende el sentido patriótico de esta medida y empieza a ver en Cuba una amenaza. Incluso los profesores universitarios, de quienes se esperaría una percepción más profunda y matizada del fenómeno político, no reconocen las razones de Castro. Me he pasado muchas horas discutiendo con ellos y tratando de probar, sin éxito, la justicia de la revolución que comienza a tomar forma en la pequeña nación del Caribe. Ahora, en casa de Elizabeth Flower, en Filadelfia, abordo una

* Publicado en Expreso, Lima 21 ene. 1973.

vez más el tema. Tratamos de evaluar el proceso y predecir la evolución probable de las relaciones de los Estados Unidos con Cuba. Expreso mi temor de una medida de fuerza contra la isla. Filósofa, cuáquera, antigua militante de izquierda, pese a su experiencia política, mi amiga, nutrida de las más profundas convicciones y esperanzas humanistas, se niega a creer que la agresión sea posible. Como otros colegas, no ve el lazo que indefectiblemente une la condena de hoy al ataque imperialista de mañana.

Segunda escena: fines de 1960

John Kennedy ha sido elegido. Ilusoriamente, muchos ven en él un símbolo de la vigencia del orden democrático dentro y fuera de los Estados Unidos. En consecuencia, piensan que el problema de las relaciones con Cuba tomará otro giro. En una mesa redonda sobre el nuevo Presidente norteamericano, organizada en la televisión de Lima con la concurrencia de hombres de muy diversas orientaciones doctrinarias, se toca la cuestión cubana. Me permito dudar de que la paz esté asegurada y manifiesto que, pese a la voluntad en contrario que puedan tener Kennedy, la maquinaria política norteamericana y el peso mismo del sistema lo llevarán casi inevitablemente a agredir a Cuba. Más de uno, al comentar mi intervención, la considera extremadamente pesimista cuando no sectaria.

(Desgraciadamente no me equivoqué y empezó el largo asedio de Cuba. Hoy día, la Associated Press apostilla las palabras del tercer Kennedy recordando, no sin sarcasmo, que el Presidente Kennedy fue quien estableció el bloqueo económico y político de la isla; además, dio la orden para la tristemente célebre operación de Bahía de Cochinos).

Tercera escena: 1967

Muerto John Kennedy, su hermano Robert se perfila como posible sucesor. Etapa inicial de la proyectada campaña presidencial es un viaje a la América del Sur donde Nixon había fracasado. El segundo Kennedy visita Lima. En casa de Fernando Szyszlo algunos escritores, periodistas, profesores universitarios son invitados a cambiar ideas con el Senador americano. Allí están hombres de diversos periódicos y tendencias: Francisco Moncloa, J. A. Encinas, Luis Miró Quesada, Francisco Igartúa, entre otros. Rodeado de su equipo técnico, el infortunado Bobby se da el gusto de tocar francamente todos los temas. Respecto a algunos es hasta temerario: recomienda la nacionalización llana y simple de la IPC. (Los periodistas que lo oyen difunden luego la noticia: la cosa toma caracteres tan serios que a los dos días se ve obligado a desmentir desde Chile una opinión que todos los que estuvimos allí le oímos sostener claramente. Como se sabe, su retractación y su cautela no evitaron la tragedia de Los Angeles).

Le digo que los latinoamericanos no podemos aceptar el bloqueo de Cuba y le pregunto si está satisfecho con la política del Departamento de Estado al respecto. Responde que sí y justifica las medidas de agresión tomadas contra la isla. Richard Goodwin, el famoso lugarteniente kennediano, toma la posta y desarrolla el argumento, con lo cual se hace patente que todo el equipo político Kennedy tiene en esto una posición ya definida. Esta posición, contraria a la independencia del pueblo cubano, no es nada diferente de la que postulan los otros políticos que en 1968 van a disputarse la Presidencia de los Estados Unidos.

Epílogo: 1973

Las cosas han cambiado y no ciertamente porque los Estados Unidos hayan querido variar su política anticubana. La política imperialista ha fracasado: el bloqueo no avasalló al país hermano como preveían sus enemigos y, lo que es más grave para los Estados Unidos, está afectando de rebote al agresor: "Una política cuyo propósito fue aislar a Cuba —dice Edward Kennedy— puede convertirse en una política para aislar a los Estados Unidos". El Perú con Chile y México han seguido una línea independiente. Por lo menos siete países de la OEA no aceptan ya el dictado de Washington.

El futuro candidato recomienda ahora justamente lo contrario de lo que John hizo y Robert propició; recomienda hacer lo que el Perú, con la oposición de Washington, defendió en Costa Rica: "Podríamos —dice— respaldar una resolución similar a la que presentó el Perú en junio para dar libertad a los miembros de la OEA a fin de que hagan individualmente sus decisiones sobre sus relaciones con Cuba".

Cuando ya el imperialismo se bate en retirada y los pueblos marchan en el sentido de su plena liberación, Edward Kennedy —el último de la dinastía— se da cuenta de que no se puede navegar contra la corriente de la historia y reconociendo de hecho la justicia de la causa de Cuba, trata de disminuir la enorme distancia que separa a su país de la vida internacional solidaria.

CUANDO EL VIETNAM GANO SU GUERRA*

Y finalmente, después de diez años de hostilidades que han alcanzado una crueldad y un refinamiento destructivo insólitos, con más de siete millones de toneladas de explosivos arrojados sobre su territorio (el doble de todos los explosivos empleados en la segunda guerra mundial), con medio millón de combatientes norteamericanos selectos y pertrechados como ningún soldado de la historia, con miles de muertos y heridos, el Vietnam ha ganado su guerra.

En verdad, las estadísticas que se publican estos días no son exactas. Muchas más son las víctimas, los daños materiales, los años de combate. Esta tragedia se remonta al tiempo del vasallaje de la Indochina bajo el invasor francés, que antecedió a la agresión japonesa de 1941 y continuó con la lucha contra el Japón primero y contra Francia después. El asalto de Dien Bien Phu marcó una etapa decisiva de la liberación del Vietnam, sancionada en 1954 por el convenio de Ginebra. Libre el campo de la presencia francesa, los norteamericanos tomaron el relevo imperialista y, en una escala gigante,

* Publicado en **Expreso**, Lima 28 ene. 1973.

empujaron al país a la triste situación en que hoy lo encuentra la paz firmada.

Pocas guerras en el mundo moderno han sido tan clamorosamente desiguales como la del Vietnam, tan huérfanas de razones éticas, tan impopulares en el propio país agresor. Por eso mismo el Vietnam constituye una lección en muchos sentidos, y para muchos pueblos, comenzando por el norteamericano.

En esta aventura bélica, a la cual lo lanzaron sus gobernantes —esa palanca eficaz de una clase dirigente sin escrúpulos y sin freno en su ambición de poder y de riqueza—, el hombre medio norteamericano ha aprendido cosas inquietantes. Se ha dado cuenta de que su buena conciencia era insostenible porque el genocidio estaba al descubierto y lo comprometía como persona. Se ha dado cuenta además de que la fuerza, la supremacía material abrumadora, timbre de orgullo de los Estados Unidos, era incapaz de garantizar, no digamos la victoria sobre un pequeño país, sino siquiera la seguridad en el interior. Después de la ofensiva del Tet en 1968, que cambió bruscamente la situación estratégica en el frente vietnamita, este norteamericano común y corriente descubrió con estupor y angustia que no estaba ganando la guerra, que había sido engañado sobre la evolución de las hostilidades, que su país se entrampaba cada vez más en una operación bélica irracional, que la victoria era imposible y la muerte, con la crisis económica, tocaban las puertas de casa. Una gran ola de protesta juvenil sacudió el país desde entonces y señaló un vuelco de la conciencia respecto al Vietnam. Los jóvenes rechazaron la moral de la guerra al mismo tiempo que la del lucro, superando, por acciones muy concretas y con riesgo personal, los meros gestos declarativos: se negaron a ser los instrumentos del genocidio, quema-

ron por miles sus tarjetas de inscripción, desertaron o abandonaron el país.

Para los demás pueblos del mundo la lección no ha resultado menos fructífera. Han sido testigos de cómo se descarga la enorme capacidad bélica de una gran potencia sobre un pequeño país, contraviniendo todo principio legal internacional y haciendo burla de las instituciones que se supone prevalecen en el interior de la nación agresora. Lo que Maurice Duverger llama el **fascismo exterior**, esa política abusiva y sin ley, mero resultante de la fuerza y el interés, ha tenido una triste expresión en la guerra del Vietnam.

Los pueblos del mundo han presenciado, además, cómo fracasó un ejército enormemente superior ante la oposición de un pueblo decidido a rescatar y conservar su independencia. El apoyo logístico que el Vietnam ha recibido de los países comunistas no puede ser ignorado ciertamente, pero no hubiera significado nada sin el impulso patriótico y revolucionario que ha animado la lucha vietnamita hasta su éxito final.

Por último, los pueblos del mundo han visto la aplicación fría y cínica en Vietnam de una noción de la defensa nacional que las grandes potencias pretenden imponer como válida. Esta noción implica que sus fronteras económico-militares se encuentran a miles de kilómetros de su territorio, en el corazón de otros países, y que ellas tienen derecho de llevar la guerra a donde les convenga, a decidir sobre el destino de otras naciones según sus intereses y a adecuar a su propio proyecto nacional —a sangre y fuego si es necesario— los proyectos nacionales de los pequeños países.

Todas estas lecciones tan importantes, especialmente para el Tercer Mundo, las ha aprendido dolorosamente la humanidad asistiendo al sacrificio del Vietnam. Pero

también ha aprendido —y esto es lo más decisivo— que la política de superpotencias hegemónicas ha fracasado y que el imperialismo no tiene lugar en el mundo del futuro.

Nixon temió siempre ser el primer Presidente de los Estados Unidos que haya perdido una guerra. Ya lo es. Sin embargo, quizás la paz del Vietnam, que se ha visto forzado a firmar, le valga como único descargo en el juicio de la historia. Sería un don del pueblo sacrificado que hace la historia con su triunfo.

WIRIYAMU: UN TESTIMONIO*

¿Por qué escribir sobre Wiriyamu? Por la misma razón por la que había que escribir sobre My Lay, sobre Lídice, sobre Guernica. ¿Qué significa Wiriyamu? Lo mismo que significan en la historia contemporánea los nombres de My Lay, Lídice, Guernica, ciudades—testigo, estaciones en el camino de la liberación de los pueblos, dolorosas caídas del hombre en la lucha por su humanidad.

¿Quién había oído hablar antes de Wiriyamu (o Wiliamo)? Nadie, seguramente. Es una aldea de Mozambique, colonia portuguesa, unos de los últimos reductos del colonialismo europeo en Africa. Allí, a fines del año pasado, fueron asesinados cuatrocientos pobladores indefensos, niños, mujeres y ancianos, en una expedición punitiva de las tropas del Portugal. Esto ha sucedido en nuestros tiempos, en el mismo tiempo de las declaraciones internacionales sobre derechos humanos, sobre racismo y colonialismo. Quizá los asaltantes pensaron que nadie se enteraría o que a nadie importaría lo que pudiera ocurrir en un rincón perdido del Africa.

* Publicado en Expreso, Lima 22 jul. 1973.

Lo mismo han debido pensar hace dos años los G-Men del ejército norteamericano en My Lay, ese pueblecito sacrificado del Vietnam, y hace varias décadas los nazis en Checoslovaquia y sus aliados, los fascistas, en España, al arrasar Lídice y Guernica.

Cuando se trata de acciones como las que mencionamos, basta darlas a conocer, sin mayor comentario o interpretación, para que su sentido se haga patente. El genocidio habla por sí mismo, revela a todos su esencia antihumana. Por eso las líneas que escribo están suficientemente justificadas al dar testimonio de un nuevo sacrificio del pueblo oprimido y sufriente bajo el yugo colonial.

Pero el fenómeno puede ser analizado o esclarecido, situándolo dentro del contexto de la política contemporánea, para sacar consecuencias prácticas. La masacre de Wiriyamu es parte del combate que el FRELIMO, Frente de Liberación de Mozambique, libra por la defensa de su patria. Es una operación portuguesa de limpieza y escarmiento de la población que forma la base del movimiento revolucionario nacionalista. Desde hace tres años existe en Mozambique, como en otras partes del Africa llamada portuguesa, un movimiento anticolonialista organizado, el cual cada vez tiene más amplias resonancias políticas y sociales. La lucha se ha extendido a todas las colonias del Portugal y cobra todos los días víctimas. Hace poco fue asesinado Amílcar Cabral, líder del movimiento de liberación de Guinea Bissao y una de las personalidades patrióticas africanas más notables. Otras han caído antes y después de él en una lucha que se ha intensificado a partir de 1962. El crecimiento de la rebelión explica la violencia de las operaciones del ejército portugués y muestra el inocultable fracaso de la política colonial lusitana.

Wiriyamu revela también un aspecto esencial del sistema de dominación internacional: su trasfondo de violencia institucionalizada, que se convierte a veces en crueldad vesánica. Debemos tener presente que el colonialismo es una política antigua, que persiste en sus objetivos aunque cambia de métodos, que crece y se hace más poderosa en sus alcances a medida que las metrópolis se desarrollan. El llamado complejo militar-industrial de las grandes potencias, resultado de un crecimiento logrado en gran parte a base de la explotación interna, sirve al imperialismo externo. La maquinaria que al interior asegura la acumulación del poder y las riquezas sociales en manos de unos pocos, funciona en el exterior como dispositivo de dominación, encargado de asegurar el control y la explotación de las naciones y territorios coloniales y semicoloniales. Y cuando un pueblo se niega a aceptar el yugo, el sistema de la dominación internacional es capaz de llegar a la invasión y aplicar las formas más extremas de la violencia organizada.

La acción del Portugal, país afectado él mismo por la pobreza y el desequilibrio, no es diferente en su esencia a la acción de otras potencias imperialistas en Africa. Heredero de una vieja tradición colonial, a pesar de todas las notas pintorescas que puedan singularizarlo en el conjunto de las naciones opresoras, el Portugal no deja de operar dentro del cuadro típico de la dominación extranjera. Su debilidad no hace sino acentuar la dureza de las medidas represivas que está adoptando en Africa. Por eso Wiriyamu no puede confundirse con una explosión emocional o un exceso episódico. Otras matanzas han precedido a la de Wiriyamu en las colonias portuguesas. Otras seguirán. El sistema lleva a más opresión y pide más violencia. Y por eso mismo el sacrificio de la pequeña aldea de Mozambique debe re-

cordarse al lado de los asesinatos fríamente calculados de la guerra del Vietnam, de la segunda guerra mundial, de la guerra civil española. Como My Lay, Lídice, Guernica y tantas otras ciudades mártires, Wiriyamu es un testimonio de la crisis del hombre occidental que no puede construir un mundo de razón y de paz para todos los pueblos.

ANEXO

Se transcriben pasajes de la versión taquigráfica del reportaje sobre ideología y acción del Movimiento Social Progresista* hecho el 20 de diciembre de 1961, en una emisora de televisión de Lima. El autor concurrió a título personal pero como miembro del Comité Consultivo de la mencionada agrupación política. El programa estuvo a cargo de los periodistas Blanca Varela y Luis Rey de Castro.

Blanca Varela: ¡Aquí hay una carta del señor Francisco Manrique del Busto. Dice así: "No es necesario adjuntar la colección del semanario social progresista **Libertad** para recordar la completa adhesión de Ud. y de su partido hacia Fidel Castro. Ustedes han presentado siempre al dictador cubano como un líder ejemplar, demócrata y no comunista, en suma como adherente al socialismo humanista que usted profesa. Después de la confesión pública hecha por Fidel Castro, revelando que siempre fue comunista marxista-leninista ¿en qué punto se modifican sus simpatías y opiniones

* Publicado en **Libertad**, cuarta época, No. 35, Lima, págs. 6-7 y 9.

con relación al fidelismo? ¿Qué dice hoy el M. S. P. que se presenta como no comunista pero abiertamente fidelista?

En el caso poco probable de que el social progresismo llegara al poder y asumiera el Gobierno del país, ¿habría la posibilidad de también declararse marxista-leninista-comunista como ha hecho Castro? Tenemos otra carta, del señor Gregorio Barrios: "No siendo usted, Dr. Salanzar Bondy, marxista-leninista, y sí el Primer Ministro cubano Fidel Castro, ¿seguirá apoyándolo el M. S. P.? Si el M. S. P. no es de corte marxista-leninista sino de esencia humanista, como siempre lo ha recalcado **Libertad**, ¿cuál va ser la actitud que asuma ahora el Movimiento, luego de la reciente conferencia política de Fidel Castro? "

Augusto Salazar Bondy: Preguntas muy interesantes porque tocan un tema de actualidad, un tema que me parece nos interesa a todos los que estamos en política en el Perú y en Latinoamérica. Aunque las dos personas que envían cartas se adelantan a decir que no somos marxistas, con lo cual nos ahorran el trabajo de hacer una declaración al respecto, yo quisiera de todas maneras precisar de un modo un poco largo y tranquilo algunos de los problemas que están implicados en este hecho. En primer lugar diré, como lo dicen los señores que han enviado las cartas, que el M. S. P. es socialista pero no marxista-leninista, y desde el año 1956, en la Navidad del 56 en que apareció su Manifiesto, hasta hoy, hay documentos que prueban esto. No hay necesidad, pues, de polemizar al respecto. El M. S. P. se define como un partido socialista humanista, revolucionario y

peruano. Peruano porque sus planteos surgen del diálogo con la realidad nacional; revolucionario porque cree que los grandes problemas peruanos solamente se pueden solucionar cambiando la estructura social y económica del país; y humanista porque cree que no hay otra justificación de la acción revolucionaria sino restablecer la dignidad humana, restablecer la libertad del hombre y suprimir la explotación del hombre.

Esto concuerda con la línea general del planteamiento socialista, que es muy antigua y es muy rica. Una de las ramas de esa línea socialista es el marxismo-leninismo; solamente una. Nosotros no aceptamos ninguna posición dogmática, ningún cuerpo cerrado de doctrina; queremos hacer una meditación socialista sobre el Perú y formar un partido que esté vinculado estrechamente con las necesidades peruanas, en sus planteamientos y en sus soluciones, y sin embargo queremos nutrirnos además del pensamiento socialista mundial, aceptar lo que nos parezca que es aceptable y rechazar lo que nos parezca censurable. Como el marxismo-leninismo es una parte del pensamiento socialista mundial, pero, como tal, es un cuerpo cerrado de doctrina, no somos marxistas-leninistas, no porque abominemos de las relaciones y los planteos revolucionarios de los marxistas-leninistas, sino porque creemos que hay muchas variantes posibles del pensamiento socialista y muchas realizaciones que todavía no se han pensado siquiera, y que hay errores en todas las realizaciones, que deben rectificarse a tiempo. Y éste es el caso, me parece a mí, de nuestra posición respecto a los errores posibles de esas realizaciones.

Durante todo el tiempo de nuestra adhesión, que

permanece intacta, a la revolución cubana, hemos mantenido la libertad de crítica respecto a Cuba, respecto a Fidel Castro, sin que esto nos impida, repito, aceptar sus realizaciones y medirlas como tales realizaciones de acuerdo con la única medida para nosotros válida, que es la revolución social.

Ahora bien, si medimos así el proceso cubano veremos que en un enorme porcentaje se han cumplido las realizaciones sociales revolucionarias. Si Cuba antes era enteramente dependiente de los EE. UU. y ahora ya no lo es económicamente; si un país que era subdesarrollado enteramente, porque no tenía industria propia, porque estaba verdaderamente sujeto al control económico de los EE. UU., tanto en la exportación como en la importación, y ahora ya no lo está; si había enormes diferencias sociales y económicas, y ahora ya no hay tal cosa; si había un enorme analfabetismo, y ahora ya se ha superado; si se había perdido la dignidad y la moralidad y se han recuperado; si La Habana era una especie de lupanar de los EE. UU., y no lo es más; si la administración cubana era la clásica administración corrupta y ahora ya no lo es; entonces se han cumplido realizaciones sociales revolucionarias, y eso tiene que ser valorado positivamente y defendido; valorado y defendido sin tener en cuenta las ideologías, porque lo que cuenta son las realizaciones sociales. Si nosotros, por ejemplo, juzgamos la revolución de Egipto hecho por Nasser, tenemos que reconocer las realizaciones sociales de Egipto, sin que para eso sea impedimento que nosotros no compartamos la ideología de Nasser. Para nosotros, fundamental y básicamente hay que juzgar

la revolución cubana por sus realizaciones. En segundo término están las ideologías, porque hemos visto que el socialismo tiene muchas ramas, tiene mucha riqueza de planteamientos, tiene muchos caminos posibles.

Castro se definió al principio como un humanista-socialista; ahora se define como un marxista-leninista. A juzgar por los cables, no siempre dignos de confianza, habría dicho que es y será marxista-leninista. No hay seguridad de que haya dicho que siempre lo ha sido. Y si ahora lo es y espera serlo en el futuro, y antes no lo era, no podemos criticarlo porque es una libertad natural y propia de todo hombre la de cambiar, evolucionar, llegar a ciertas convicciones. No ha engañado, pues, a nadie; simplemente resulta que ha evolucionado hacia el marxismo-leninismo, que es para nosotros una de las múltiples líneas socialistas. Como nosotros no somos marxistas-leninistas, no compartimos ese cambio de Castro.

Pero esto no significa en nada que vamos a luchar contra la revolución cubana, que vamos a unirnos a la agresión internacional que quiere destruir la independencia cubana. Vamos a seguir midiendo y pesando las realizaciones de Cuba, sean marxistas-leninistas o sean lo que fueren. Por lo demás, yo creo que —y ésta es una opinión muy personal— el marxismo-leninismo de Castro es más bien sentimental. Castro seguramente está entrando en la doctrina; pero me parece a mí que el marxismo-leninismo es una concepción global que implica un punto de vista ante la vida, ante la sociedad, ante la historia y el arte, implica un lenguaje, una manera de pensar, y ninguna de esas cosas está justamente en el dis-

curso que ha durado cuatro horas, en el cual se declaró marxista-leninista. O sea, me parece que está todavía en un plan más bien sentimental y, quizá, en el futuro, será un verdadero marxista-leninista, o quizá cambie. Pero lo importante para nosotros, repito, es que no cambien las realizaciones sociales, que no se vaya atrás, y, por lo tanto, en ese sentido, defendemos y defenderemos la revolución cubana contra todas las reacciones, porque cualquier paso atrás de la revolución cubana significará un paso atrás de América. Si la Revolución Cubana es combatida por los ejércitos extranjeros, si es destruido el régimen cubano, ¿qué vendrá después en Cuba? Vendrá, seguramente, la vuelta a la propiedad privada de los grandes ingenios, por los americanos; vendrá seguramente el petróleo, las refinerías controladas por los americanos, o sea, vendrá todo el mundo vergonzoso del pasado. Y eso no lo queremos.

Luis Rey de Castro: Una pregunta quería hacerte, Augusto, con el objeto de aclarar a los televidentes y a nosotros las exposiciones que acabas de hacer. Me gustaría saber si también permanece indeclinable el apoyo del Social-Progresismo a Fidel Castro y a la revolución cubana, aun cuando se haya descubierto su marxismo-leninismo y su probable contacto con la Unión Soviética, su probable servicio al imperialismo soviético y a los deseos y fines que el Soviet se proponga para Cuba o para América Latina.

A. S. B.: Eso habría que juzgarlo en el futuro. Todavía no hay ningún indicio de que Cuba esté sirviendo al imperialismo soviético. Cuba está fundando su independencia. En el futuro veremos.

L. R. C.: ¿No sería un indicio el hecho de proclamarse él marxista-leninista?

A. S. B.: No creo. Porque, por ejemplo, el Mariscal Tito se proclama marxista-leninista y no sirve a la Unión Soviética. Los americanos le han prestado ayuda. Gomulka, que dirige la nación polaca, comunista, ha recibido también ayuda de los americanos. Nasser se ha apoyado en los países comunistas. Y tenemos el caso reciente y muy interesante, aunque poco conocido, de Guinea, que está presidida por un gran líder africano, Sekou Turé, el cual ha aceptado ayuda soviética, tiene muchos técnicos soviéticos, y fue obligado a ello porque le cerraron las puertas los países capitalistas. Pero ¿quién va a luchar contra la independencia de Guinea, porque está recibiendo ayuda soviética, cuando se trata de asegurar la independencia nacional y salvar al país, cosa que también ha hecho Castro? No interesan las alianzas, sino las realizaciones. Si en el futuro Cuba se pusiera al servicio de la Unión Soviética, cosa que no creo, porque el sentido del movimiento cubano es un sentido de independencia, entonces volveremos a juzgar el caso y decidiremos.

L. R. C.: El señor Francisco Abril, a quien entiendo tú conoces (no da sus señas personales pero es una persona bastante conocida) envía una carta sobre el tema del socialismo humanista. Contiene varias preguntas; las voy a leer sucesivamente: "El Movimiento político al que usted pertenece ha proclamado en algunas ocasiones su adhesión a la ideología del socialismo humanista; sin embargo, hasta la fecha, pese a intensos esfuerzos de propaganda escrita y oral, los dirigentes del M. S. P.

no han acertado a exponer en forma sistemática en qué consiste esta doctrina. Pienso que usted podría contribuir a la definición de algunos aspectos elementales del problema planteado y aún pendiente, contestando las siguientes preguntas: 1. ¿En qué se distingue el socialismo humanista de las ideologías de los llamados partidos comunistas y cuál es su opinión respecto a las normas sociales y políticas imperantes bajo el dominio de dichos partidos, que no son por cierto ni socialistas ni marxistas ni mucho menos comunistas? 2. A la luz de los principios del socialismo humanista y en concordancia con el afán moralizador proclamado por su Movimiento, ¿por qué no han denunciado la actitud desvergonzada y fraudulenta de Kruschev en la cuestión de la llamada desestalinización? ¿Ignora usted que Kruschev y sus secuaces, más que instrumentos dóciles, fueron frenéticos partidarios del tirano y justificaron, con la complicidad de todos los sectores dirigentes de todos los partidos comunistas del mundo y de no pocos intelectuales progresistas, la supresión física y moral de toda oposición, no sin haberse arrastrado en el más abyecto culto de la personalidad de Stalin, esa genial medianía como le llamara una de sus víctimas? 3a: ¿Por qué siguen ustedes, socialistas y humanistas, hablando de democracia popular y de socialismo refiriéndose a los únicos países de Europa donde no existe el sindicalismo, donde las tropas de represión han masacrado al pueblo y especialmente a los obreros, como Alemania Oriental, Polonia y Hungría la heroica? ¿No debería parecerle, más bien, que la imperfecta libertad de que hasta los propios partidos comunistas disfrutan en los países capi-

talistas avanzados y en algunos de los atrasados es preferible a la total ausencia de libertad que caracteriza a los países que ustedes, profesores del idioma y del pensamiento, llaman socialistas? "

A. S. B.: Conozco muy bien al señor Francisco Abril, es amigo mío, y conozco su pensamiento; no sé si habrá variado: es un trotzkista. Así, todas estas preguntas son hechas desde una perspectiva marxista-trotzkista. Tratan de poner el debate en los términos que les interesan a los trotzkistas: una pelea entre comunistas trotzkistas y comunistas stalinistas. Bueno, esos términos no nos interesan a nosotros. Nosotros estamos en el Perú y creemos que el debate peruano debe plantearse en términos peruanos. No nos interesan sino los principios que tengan vigencia en el Perú. ¿Por qué nosotros vamos a aceptar una polémica que en el fondo es una polémica rusa? Por eso es que no me voy a dar el trabajo de responder todas estas tan detalladas preguntas; sería incidir en el debate trotzkista-stalinista que, repito, no nos interesa. Simplemente diré que nosotros hemos rechazado la dictadura comunista, que nos diferenciamos claramente de los comunistas en el rechazo de la dictadura de partido, en el naturalismo que domina su ideología política, naturalismo que comparten los trotzkistas y, por lo tanto, el señor Francisco Abril; que no aceptamos nada que se parezca a un estatismo, que es una de las graves taras del gobierno comunista. No aceptamos la agresión a ningún país y hemos defendido a su hora a Hungría, la heroica como la llama él. De tal manera que, en lo que a cuestión de principios se refiere, hemos dicho nuestra palabra

contra la dictadura soviética. Pero tenemos que decirla también contra todas las dictaduras. La hemos dicho contra la dictadura franquista y la decimos contra las dictaduras de todos los que dominan a países latinoamericanos que todavía no se han liberado de la oligarquía; y decimos lo mismo contra la agresión francesa en Argelia, etc. Así que, para nosotros, una posición de principio nos obliga a rechazar todo tipo de dictadura. Dentro del planteo socialista, repito, el marxismo stalinista, como el marxismo trotzkista, es una variante. Hay que ver hasta qué punto sus realizaciones sociales avanzan en el camino socialista. Seguramente el señor Abril no puede negar una serie de realizaciones socialistas en Rusia sin que por eso tenga que aceptar el conjunto de la ideología y praxis comunistas. Nosotros también tenemos el derecho de discriminar lo que es realización social de lo que es desviacionismo, degeneración o franca negación. Y eso lo hemos hecho, y porque lo hacemos no somos comunistas. Solamente los interesados en mezclar las cosas, por ejemplo el señor Ravines, que es uno de los más conspicuos enredadores que hay en el Perú, son los que dicen comunistas a todos, con el fin de hacer que los comunistas no sean bien precisados y desprestigiar seguramente el movimiento comunista. Nosotros creemos que los comunistas deben ser libres, deben tener su partido organizado, y esa será la manera como los demás movimientos socialistas se diferencien de ellos.

L. R. C.: Gracias, Augusto. Hay otra carta del señor Antenor Pinedo Cortez, que elude también al socialismo humanista, y no a la polémica trotzkista-comunista, sino más bien al problema peruano

que, creo, es el que más te interesa. Dice así: "Como usted es socialista humanista, diga qué opinión le merece el comunismo como sistema de gobierno, régimen político, sistema social y filosofía de vida. Como buen socialista Ud. habrá mirado con simpatía al socialismo europeo. ¿Cómo interpreta Ud. el hecho de que los partidos socialistas europeos hayan revisado a fondo su doctrina hasta denominarse ahora socialistas-democráticos, abandonando así el socialismo de tipo marxista y comunista? Y, por fin, ¿qué partido político y qué país americano o europeo practica el tipo de socialismo que ustedes impondrían en el Perú? "

A. S. B.: Bueno, la primera pregunta me parece que está respondida. La segunda trata de los partidos socialistas europeos. Hay una serie de gamas en el socialismo europeo. Algunos han sido originariamente marxistas, otros han tenido distinto origen, por ejemplo, origen anarquista o, en algún caso, origen sindicalista. De tal manera que no se puede decir así, simplistamente, que todos han revisado sus doctrinas y se denominan socialistas democráticos. Son diversas vías diversos planteos, que están sujetos a crítica o aceptación, desde nuestro punto de vista, según creamos que sean válidos o no. Sin embargo, para nosotros hay ciertos denominadores comunes que los definen como socialistas. Si no responden a esos denominadores comunes entonces no se llaman socialistas. Un caso interesante es el del Laborismo inglés. El año pasado, que estuve en Inglaterra, se produjo un gran debate interno en el partido laborista, en relación con uno de los postulados básicos del laborismo, que es la supresión de la pro-

piedad privada de los medios de producción. Había sectores laboristas que querían hacer desaparecer este punto, o sea, que estaban en plan de entregar su ideología al capitalismo.

El socialismo laborista, a pesar de ser un socialismo no marxista, a pesar de que pertenece a un país con una evolución muy especial, rechazó por mayoría la supresión del punto según el cual el partido debe luchar porque se nacionalice la propiedad de los medios de producción. Mientras se mantenga ese postulado, podemos considerar el laborismo como una línea socialista.

Por eso me parece que dentro del denominador común del socialismo hay muchas variantes y ciertos postulados que habría que ver si siguen siendo cumplidos y permiten hablar de socialismo.

Pero hay un aspecto interesante que tenemos que señalar para aclarar definitivamente un malentendido o un error. Nosotros no podemos tomar como modelo los partidos socialistas europeos, ni los comunistas ni los no comunistas, porque surgen de una realidad social y económica distinta; son productos de una evolución histórica diferente, trabajan en un contexto económico-social completamente diferente del nuestro. El dato fundamental de esta diferencia es que se trata de partidos socialistas que trabajan en países en los cuales hay un capitalismo originario, mientras que en el Perú, como en toda Latinoamérica, tenemos un capitalismo derivado, capitalismo que ha penetrado de fuera, que ha sometido la economía de las naciones —y con ella la sociedad y la cultura— al dominio de países extranjeros y ha

sido un fracaso como sistema de producción, pues ha provocado miseria y no prosperidad. Por lo tanto, nuestros planteos socialistas tienen que estar basados en esta realidad y muy poco nos pueden decir los socialistas europeos sobre lo que en concreto debemos hacer, porque ellos trabajan en una realidad histórico-social distinta.

L. R. C.: Hay una pregunta que se refiere a qué partido político o tesis sería el que tú consideras más aplicable o más próximo a aquello que, en el orden socialista, podría realizarse en el Perú.

A. S. B.: "¿Qué partido político o qué país americano tiene el tipo de socialismo que ustedes impondrían en el Perú?" Ninguno. Porque tenemos que forjar, y eso es lo que estamos haciendo, un socialismo peruano. Creo que la respuesta más simple es la más verdadera.

INDICE

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION 9

REFLEXIONES SOBRE LA VIDA PERUANA

Imagen del Perú de hoy 15
La cultura de la dominación 31
Carácter del pensamiento filosófico peruano 62
La ideología de la Emancipación 69
Filosofía y alienación ideológica 86
Un antiguo desastre 121
Hace miles de años 129

HACIA EL SOCIALISMO PERUANO

¿Qué es el progresismo? 135
Las tareas del pensamiento progresista 141
Dogmatismo y libertad intelectual 147
La quiebra del capitalismo 155
Bases para un socialismo humanista peruano 159
La alternativa del Tercer Mundo 210

TESTIMONIOS

La conciencia del Vietnam 233
El signo de los tiempos: Calley-Manson 239
Cuando la ciencia se torna mortal 244
El frente de Chile 249
Requiem por Truman 252
Contra la corriente de la historia 257
Cuando el Vietnam ganó su guerra 261
Wiriyamu: un testimonio 265

ANEXO

Pasajes de un reportaje televisado 271

Entre Escila y Caribdis, de Augusto Salazar Bondy, se terminó de imprimir el 30 de agosto de 1973 en INDUSTRIALgráfica S. A., Chavín 45, Lima 5, Perú. La edición fue de cinco mil ejemplares y estuvo a cargo de Fernando Aliaga.